martin hajdeger

bitak i vreme

filozofska biblioteka

MARTIN HAJDEGER

BITAK I VREME

S nemačkog preveo

Miloš Todorović



Martin Hajdeger
BITAK I VREME

Naslov originala
Martin Heidegger
SEIN UND ZEIT
Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2001
Achtzehnte Auflage
Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen
Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang

---

Izdavač
JP SLUŽBENI GLASNIK

Za izdavača
BRANKO GLIGORIĆ
direktor i glavni i odgovorni urednik

Izvršni direktor
VLADIMIR BANJANIN

Urednik Edicije
ILIJA VUJAČIĆ

Lektor
NINA PETROVIĆ

Dizajn korica
RAJNA KOSANOVIĆ-JELOVAC

Grafičko uređenje
MIODRAG PANIĆ

EDMUNDU HUSERLU
POSVEĆENO U ZNAK POŠTOVANJA I PRIJATELJSTVA

Totnauberg u Bad. Švarcvaldu, 8. april 1926.

Prethodna napomena uz sedmo izdanje 1953.

Rasprava *Bitak i vreme* pojavila se prvi put u proleće 1927. u *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, tom VIII, u izdanju Edmunda Huserla [Edmund Husserl], a istodobno i kao poseban otisak.

Novi otisak koji je pred nama, i koji se pojavljuje kao sedmo izdanje, neizmenjen je u tekstu, a ipak je ponovo pregledan s obzirom na citate i interpunkciju. Paginacija novog otiska, uz mala odstupanja, podudara se s paginacijom ranijih izdanja.

Oznaka „Prva polovina", koja se javljala u dosadašnjim izdanjima, izbrisana je. Druga polovina se nakon četvrt veka više ne može priključiti, a da prva ne bude ponovo prikazana. Pa ipak, još i danas nužno je slediti njen put, ako pitanje o bitku treba da pokreće naš tubitak.

Za tumačenje tog pitanja upućujem na *Uvod u metafiziku* [*Einführung in die Metaphysik*], delo koje se kod istog izdavača pojavljuje istodobno sa ovim novim otiskom. Ono donosi tekst jednog predavanja koje je održano u letnjem semestru 1935.

Sadržaj

UVOD
Ekspozicija pitanja o smislu bitka

PRVO POGLAVLJE
Nužnost, struktura i prednost pitanja bitka

DRUGO POGLAVLJE
Dvostruki zadatak u izradi pitanja bitka
Metoda istraživanja i njegov nacrt

PRVI DEO

INTERPRETACIJA TUBITKA PREMA VREMENITOSTI I EKSPLIKACIJA VREMENA KAO TRANSCENDENTALNOG HORIZONTA PITANJA O BITKU

PRVI ODSEK

PRIPREMNA FUNDAMENTALNA ANALIZA TUBITKA

PRVO POGLAVLJE

EKSPOZICIJA ZADATKA PRIPREMNE ANALIZE TUBITKA

DRUGO POGLAVLJE

BITAK-U-SVETU UOPŠTE KAO OSNOVNA USTROJENOST TUBITKA

TREĆE POGLAVLJE

SVETOVNOST SVETA

ŠESTO POGLAVLJE

BRIGA KAO BITAK TUBITKA

DRUGI ODSEK

TUBITAK I VREMENITOST

PRVO POGLAVLJE

MOGUĆNO BITI-CEO TUBITKA I BITAK KA SMRTI

DRUGO POGLAVLJE

TUBITKU PRIMERENO OSVEDOČENJE JEDNOG SVOJSTVENOG MOĆI-BITI I ODLUČNOST

TREĆE POGLAVLJE

SVOJSTVENO MOĆI-BITI-CEO TUBITKA I VREMENITOST KAO ONTOLOŠKI SMISAO BRIGE

ČETVRTO POGLAVLJE

VREMENITOST I SVAKODNEVICA

PETO POGLAVLJE

VREMENITOST I POVESNOST

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὂν φθέγγησθε) πάλαι γιγνώσκετε ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾠόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν... „Jer očigledno je da ste ipak još odavno prisni sa onim što zapravo mnite kada upotrebljavate izraz '*bivstvujući*', a mi smo, pak, nekada doduše verovali da to razumemo, a sada smo zapali u pometenost."[1] Imamo li mi danas neki odgovor na pitanje o onome što zapravo mnimo rečju „bivstvujući"? Nikako. I tako, eto, valja iznova postaviti *pitanje o smislu bitka*. Pa, jesmo li, takođe, i danas samo u pometenosti što ne razumemo izraz „bitak"? Nikako. I tako, eto, vredi pre toga ponajpre ponovo probuditi razumevanje za smisao tog pitanja. Konkretna izrada pitanja o smislu „*bitka*" namera je rasprave koja sledi. Interpretacija *vremena* kao mogućnog horizonta svakog razumevanja bitka uopšte jeste njen privremeni cilj.

Usmeravanju prema takvom cilju, istraživanjima koja takva namera uključuje i zahteva, i putu ka tom cilju, potrebno je uvodno tumačenje.

1 Platon, *Sofist* 244 a.

UVOD

Ekspozicija pitanja o smislu bitka

PRVO POGLAVLJE

Nužnost, struktura i prednost pitanja bitka

§ 1. Nužnost izričitog ponavljanja pitanja o bitku

Pomenuto pitanje danas je dospelo u zaborav, iako naše vreme u svoj napredak ubraja to što je ponovo potvrdilo „metafiziku". No, isto tako smatra se da smo se lišili napora neke γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας, koju bi trebalo ponovo rasplamsati. Pri tome, dodirnuto pitanje ipak nije proizvoljno. Ono je neprestano nadahnjivalo Platonovo i Aristotelovo istraživanje, da bi naravno od tada i zanemelo – *kao tematsko pitanje zbiljskog istraživanja*. Ono što su njih dvojica zadobili održalo se u mnogostrukim pomeranjima i „premazima" sve do u Hegelovu [Georg Wilhelm Friedrich Hegel] „logiku". I ono što je nekada u najvišim naporima mišljenja bilo izboreno od fenomenâ, premda u odlomcima i u prvim naletima, odavno je trivijalizovano.

Ne samo to. Na tlu grčkih polaznih postavki za interpretaciju bitka obrazovala se dogma koja ne samo da pitanje o smislu bitka proglašava za suvišno, nego povrh toga sankcioniše propuštanje da se postavi to pitanje. Kaže se: „bitak" je najopštiji i najprazniji pojam. Kao takav on se opire svakom pokušaju definisanja. Tom najopštijem, te stoga i nedefinljivom pojmu definicija nije ni potrebna. Svako ga stalno upotrebljava, pa takođe već i razume šta svagda

mni njime. Time je to što je kao ono prikriveno izazivalo nemir u antičkom filozofiranju, i održavalo ga u njemu, postalo jedna kao sunce jasna samorazumljivost, i to tako da se onaj ko još i pita o tome okrivljuje za metodički promašaj.

Na početku ovog istraživanja ne mogu se opširno pretresati predrasude koje stalno iznova usađuju i neguju bespotrebnost ispitivanja o bitku. One imaju svoj koren u samoj antičkoj ontologiji. A ova se opet može dostatno interpretirati – s obzirom na tlo iz kojeg su izrasli osnovni ontološki pojmovi, u odnosu na primerenost legitimisanja kategorija i njihove potpunosti – samo po niti vodilji pre toga razjašnjenog i odgovorenog pitanja o bitku. Stoga ćemo diskusiju o predrasudama voditi samo onoliko daleko, koliko je potrebno da se uvidi nužnost ponavljanja pitanja o smislu bitka. To su tri predrasude:

a 1. „Bitak" je „najopštiji" pojam: τὸ ὄν ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων.[2] Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. „Neko razumevanje bitka svagda je već zajedno sa ostalim obuhvaćeno u svemu što neko shvata na biću."[3] Ali, „opštost" „bitka" nije opštost *roda*. „Bitak" granično ne obuhvata najvišu regiju bića, ukoliko je biće pojmovno artikulisano prema rodu i vrsti: οὔτε τὸ ὄν γένος.[4] „Opštost" bitka „*premašuje*" svu rodu primerenu opštost. „Bitak" je prema označavanju srednjovekovne ontologije jedan „transcendens". Jedinstvo tog transcendentalno „opšteg", naspram mnogostrukosti stvarstvenih najviših pojmova roda, već Aristotel je saznao kao *jedinstvo analogije*. Tim je otkrićem Aristotel, pri svoj zavisnosti od Platonovog ontološkog postavljanja pitanja, problem bitka stavio na načelno novu bazu. Takođe ni on, naravno, nije rasvetlio tamu tih kategorijalnih sklopova povezanosti. U srednjovekovnoj ontologiji o tom problemu višestruko se diskutovalo, pre svega u tomističkim i skotističkim školskim pravcima, a da se nije došlo do neke načelne jasnoće. I konačno, ako Hegel određuje „*bitak*" kao ono „neodređeno neposredno", pa to

2 Aristotel, *Metafizika* B 4, 1001 a 21.

3 Toma Akvinski, *Summa teologiae* II[1] qu. 94 a 2.

4 Aristotel, *Metafizika* B 3, 998 b 22.

određenje polaže u osnov svim daljim kategorijalnim eksplikacijama svoje „logike", onda se on drži istog pravca gledanja kao i antička ontologija, samo što on ispušta iz ruku problem koji je već Aristotel postavio o jedinstvu bitka naspram mnogostrukosti stvarstvenih „kategorija". Ako se, prema tome, kaže: „bitak" je najopštiji pojam, onda to ne može da znači da je on najjasniji pojam i da mu nije potrebno nikakvo dalje pretresanje. Pojam „bitka" pre je najtamniji pojam.

2. Pojam „bitak" je nedefinljiv. To se zaključilo iz njegove najviše opštosti.[5] I to s pravom – ako definitio fit per genus proximum et differentiam specificam. „Bitak" doista ne može da se pojmi kao biće; enti non additur aliqua natura: „bitak" ne može da dođe do određenosti tako što će mu se prireći biće. Bitak se ne može definicijski izvesti iz viših pojmova i prikazati nižim pojmovima. Ali, da li odatle sledi da „bitak" više ne može da ponudi nikakav problem? Nikako; može samo da se zaključi: „bitak" nije nešto takvo poput bića. Stoga, u izvesnim granicama opravdana vrsta određivanja [a] bića – „definicija" tradicionalne logike, koja i sama ima svoje fundamente u antičkoj ontologiji – nije primenljiva na bitak. Nedefinljivost bitka ne dispenzuje od pitanja o njegovom smislu, već ga direktno zahteva.

3. „Bitak" je samorazumljiv pojam. U svem saznavanju, iskazivanju, u svakom držanju prema biću, u svakom sebe-odnosećem-držanju-prema-samom-sebi upotrebljava se „bitak", i pri tome je taj izraz „bez daljeg" razumljiv. Svako razume: „nebo *je* plavo"; „ja *jesam* radostan" i tome slično. Jedino, ova prosečna razumljivost samo demonstrira nerazumljivost. Ona čini očitim da u svakom držanju i bitku prema biću kao biću a priori leži jedna zagonetka. To da svagda već živimo u nekom razumevanju bitka, a da je smisao bitka istodobno zaogrnut tamom, dokazuje načelnu nužnost da se ponovi pitanje o smislu „bitka".

5 Uporediti: Pascal, *Pensées et Opuscules* (ed. Brunschvicg) (6), Paris 1912, str. 169: On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire *c'est*, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.

Pozivanje na samorazumljivost u krugu osnovnih filozofskih pojmova, a pogotovu u pogledu na pojam „bitak", sumnjiv je postupak, osim ako to „samorazumljivo", i samo ono, „tajni sudovi običnog uma" (Kant [Immanuel Kant]), treba da postane i ostane izričita tema analitike („posao filozofa").

Odvaganje predrasuda je, međutim, istodobno učinilo razgovetnim to da ne nedostaje samo *odgovor* na pitanje o bitku, nego da je čak i samo pitanje tamno i bez usmerenja. Ponoviti pitanje bitka, stoga, kazuje: najpre tek dostatno izraditi *postavljanje* pitanja.

§ 2. Formalna struktura pitanja o bitku

Pitanje o smislu bitka treba da bude *postavljeno*. Ako je ono jedno od fundamentalnih pitanja, ili čak *jedino* fundamentalno pitanje, onda je takvom ispitivanju potrebna primerena prozirnost. Stoga se ukratko mora pretresti šta uopšte pripada jednom pitanju, da bi polazeći odatle pitanje bitka moglo da se učini vidljivim kao jedno *izuzetno* pitanje.

Svako ispitivanje je neko traženje. Svako traženje dobija svoju prethodnu vodilju iz onoga traženog. Ispitivanje je saznavajuće traženje bića u njegovom dabitku i takobitku. Saznavajuće traženje može da postane „istraživanje" kao slobodno polagajuće određivanje onoga o čemu je pitanje. Ispitivanje ima kao ispitivanje o ... svoje *pitano*. Svako ispitivanje o ... jeste na bilo koji način propitivanje kod ... Ispitivanju pripada pored onoga pitanog i jedno *ispitivano*. U istražujućem, tj. specifično teorijskom pitanju, ono pitano treba da bude određeno i dovedeno do pojma. U pitanom tada, kao ono zapravo intendirano, leži ono *propitano*, ono kod čega ispitivanje dolazi na cilj. Sâmo ispitivanje ima kao držanje jednog bića, pitaoca, vlastiti karakter bitka. Ispitivanje može da se sprovede kao „tek-onako-ispitati" ili kao eksplicitno postavljanje pitanja. Osobitost ovoga poslednjeg leži u tome da ispitivanje pre toga postane sebi prozirno po svim spomenutim konstitutivnim karakterima samog pitanja.

Pitanje o smislu bitka treba da bude *postavljeno*. Time stojimo pred nužnošću da pitanje bitka pretresemo u pogledu na navedene strukturne momente.

Kao traženju, ispitivanju je potrebno da ga ono traženo prethodno nekako vodi. Smisao bitka nam stoga na izvestan način već mora biti raspoloživ. Bilo je nagovešteno: mi se uvek već krećemo u nekom razumevanju bitka. Iz njega izrasta izričito pitanje o smislu bitka i tendenca ka njegovom pojmu. Mi ne *znamo* šta kazuje „bitak". Ali, već ako pitamo: „šta *je* 'bitak'?", mi se držimo u nekom razumevanju toga „je", a da ne možemo pojmovno da fiksiramo šta znači to „je". Ne poznajemo ni horizont polazeći od koga bi trebalo da shvatimo i fiksiramo smisao. *Ovo prosečno i maglovito razumevanje bitka jeste fakat.*

Neka se to razumevanje bitka koleba i rasplinjava i kreće uz samu granicu pukog poznavanja reči koliko god hoće – i sama ta neodređenost svagda već raspoloživog razumevanja bitka pozitivan je fenomen kome je potrebno razjašnjenje. Pa ipak, istraživanje o smislu bitka neće hteti da to razjašnjenje dâ na početku. Interpretacija prosečnog razumevanja bitka dobija svoju nužnu nit vodilju tek pošto je obrazovan pojam bitka. Iz jasnoće pojma i njemu pripadajućih načina njegovog eksplicitnog razumljenja moraće da se ispostavi, šta mni zatamnjeno, odnosno još nerazjašnjeno razumevanje bitka, te koje su vrste zatamnjenja, odnosno ometanja eksplicitnog razjašnjenja smisla bitka mogućne i nužne.

Prosečno, maglovito razumevanje bitka, dalje, može biti rezultat nasleđenih teorija i mnjenja o bitku, i to tako da te teorije kao izvori vladajućeg razumevanja pri tome ostanu prikrivene. – Ono traženo u ispitivanju o bitku nije nešto potpuno nepoznato, premda je najpre u potpunosti neshvatljivo.

Ono pitano pitanja koje treba izraditi jeste bitak, ono što određuje biće kao biće, ono tamo-na-čemu je biće, ma kako ono bilo pretresano, svagda već razumljeno. Bitak bića „nije" i sâm jedno biće. Prvi filozofski korak u razumevanju problema bitka sastoji se u tome da se ne μῦθόν τινα διηγεῖσθαι,[6] „ne pričaju nikakve priče",

6 Platon, *Sofist* 242 c.

tj. da se biće kao biće u svom poreklu ne određuje svođenjem na neko drugo biće, kao da bitak ima karakter nekog mogućnog bića. Bitak kao ono pitano, stoga, zahteva vlastitu vrstu pokazivanja, koja se suštinski razlikuje od otkrića bića. Prema tome i ono *propitano*, smisao bitka, zahtevaće vlastitu pojmovnost, koja se opet suštinski razlikuje od pojmova u kojima biće doseže svoju određenost primerenu značenju.

Ukoliko bitak sačinjava ono pitano, a bitak kazuje bitak bića,
onda se kao ono *ispitivano* pitanja bitka odaje sâmo biće. Ono biva
gotovo zapitano za njegov bitak. Međutim, ako ono treba da može
nepatvoreno da oda karaktere svog bitka, onda je ono sa svoje stra-
ne moralo pre toga već postati pristupačno onako kako ono po sa-
mom sebi jeste. U pogledu na svoje ispitivano, pitanje bitka zahte-
va zadobijanje i prethodno osiguranje prave vrste pristupa biću.
Ali, „bićem, bivstvujućim" mi nazivamo mnogo toga, i u različi-
tom smislu. Bivstvujući jest sve o čemu besedimo, šta mnimo, pre-
ma čemu se ovako ili onako držimo, bivstvujući jest takođe i ono
šta i kako mi sami jesmo. Bitak leži u dabitku i takobitku, u realno-
a sti, predručnosti, sastoju, važenju, tubitku, u „ima" [„es gibt"
b – „ono daje"]. Na *kojem* biću treba da bude otčitan smisao bitka,
od kojeg bića otključenje bitka treba da uzme svoje polazište? Da li
je polazište proizvoljno, ili jedno određeno biće poseduje neku
c prednost u izradi pitanja bitka? Koje je to egzemplarno biće i u
kojem smislu ono poseduje neku prednost?

Ako pitanje o bitku treba da bude izričito postavljeno i sprovedeno u potpunoj providnosti njega samog, onda prema dosadašnjim tumačenjima izrada tog pitanja zahteva eksplikaciju načina gledanja na bitak, razumljenja i pojmovnog shvatanja smisla, pripremu mogućnosti pravog izbora egzemplarnog bića, izradu genuine vrste pristupa tom biću. Gledanje na, razumljenje i poimanje, biranje, pristup ka – to su konstitutivna držanja ispitivanja, pa tako i oni sami jesu modusi bitka jednog određenog bića, onog *jednog* bića koje mi, oni pitajući, svagda sami jesmo. Izrada pitanja bitka, prema tome, kazuje: činjenje prozirnim jednog bića – onog ispitivajućeg bića – u njegovom bitku. Ispitivanje tog pitanja je kao modus *bitka* jednog bića i sâmo suštinski određeno polazeći od onoga o

čemu se u njemu pita – od bitka. To biće koje mi sami svagda je- a
smo, i koje između ostalog poseduje mogućnost bitka ispitivanja,
terminološki zahvatamo kao *tubitak*. Izričito i prozirno postavlja-
nje pitanja o smislu bitka zahteva prethodnu primerenu eksplika-
ciju jednog bića (tubitka) s obzirom na njegov bitak. b

Ali, zar takav poduhvat ne pada u očigledan krug? Morati prethodno odrediti biće *u njegovom bitku*, pa na tom osnovu potom tek hteti postaviti pitanje o bitku, šta je to drugo nego hodanje u krugu? Zar za izradu pitanja nije već „pretpostavljeno" ono što treba da donese pre svega odgovor na to pitanje? Formalni prigovori, poput argumentacije o „krugu u dokazu", koja se u oblasti istraživanja principa može u svako doba lako navesti, uvek su sterilni pri odvaganju konkretnih puteva istraživanja. Za razumevanje stvari oni ne iznose ništa, a i ometaju prodiranje u polje istraživanja.

Faktički se, međutim, u naznačenom postavljanju pitanja uopšte ne nalazi nikakav krug. Biće može da bude određeno u svom bitku, a da pri tome ne mora već da bude raspoloživ eksplicitan pojam o smislu bitka. Kada to ne bi bilo tako, onda do sada još ne bi moglo biti nikakvog ontološkog saznanja, čije se faktičko opstojanje zasigurno neće poricati. „Bitak" biva u svoj dosadašnjoj ontologiji, doduše, „pretpostavljen", ali ne kao raspoloživ „pojam" – ne kao ono kao koje on jeste ono traženo. „Pretpostavljanje" bitka ima karakter prethodnog svraćanja pogleda na bitak, i to tako da iz pogleda na njega privremeno biva artikulisano unapred dato biće u svom bitku. To vodeće gledanje na bitak izrasta iz prosečnog
razumevanja bitka u kojem se uvek već krećemo, *i koje na kraju* c
pripada ustrojenosti suštine samog tubitka. Takvo „pretpostavljanje" nema nikakve veze s postavljanjem nekog nedokazanog načela, iz kojeg biva deduktivno izvođen neki sled stavova. U postavljanju pitanja o smislu bitka uopšte se ne može nalaziti „krug u dokazu", zato što se u odgovaranju na to pitanje ne radi o nekom izvodećem obrazlaganju nego o pokazujućem slobodnom polaganju osnova.

U pitanju o smislu bitka ne nalazi se „krug u dokazu", ali se zasigurno nalazi jedna čudnovata „odnosnost-unazad ili odnosnost-unapred" onoga pitanog (bitka) prema ispitivanju kao modusu

bitka jednog bića. Suštinska pogođenost ispitivanja njegovim pitanim pripada najvlastitijem smislu pitanja bitka. A to kazuje samo: biće karaktera tubitka ima prema pitanju bitka i sâmo jedan – možda čak i izuzetan – odnos. Ali, zar time jedno određeno biće nije
a već pokazano u svojoj bitkovnoj prednosti, i zar time nije prethodno dato egzemplarno biće koje treba da fungira kao ono primarno *ispitivano* pitanja bitka? Ovim što je do sada pretresano niti je pokazana prednost tubitka, niti je odlučeno o njegovoj mogućnoj ili čak nužnoj funkciji kao bića koje primarno treba ispitivati. Ali, zasigurno se javilo nešto takvo poput prednosti tubitka.

§ 3. *Ontološka prednost pitanja bitka*

Karakterisanje pitanja bitka po niti vodilji formalne strukture pitanja kao takvog razjasnilo je to pitanje kao osobito pitanje, i to tako da njegova izrada, pa čak i rešenje, zahtevaju niz fundamentalnih razmatranja. Ali, izuzetnost pitanja bitka potpuno će da se obelodani tek onda kada ono bude dovoljno granično obuhvaćeno s obzirom na svoju funkciju, svoju nameru i svoje motive.

Do sada je nužnost ponavljanja tog pitanja s jedne strane bila motivisana dostojanstvenošću njegovog porekla, ali ona je to pre svega nedostajanjem nekog određenog odgovora, pa čak i nedostatkom nekog zadovoljavajućeg postavljanja pitanja uopšte. Može se, međutim, zahtevati da se zna čemu treba da služi to pitanje. Da li ono samo ostaje, ili, da li ono uopšte *jeste*, samo posao neke slobodno lebdeće spekulacije o najopštijim opštostima – *ili, da li je ono istodobno najprincipijelnije i najkonkretnije pitanje*?

Bitak je svagda bitak nekog bića. Sveukupnost bića može prema svojim različitim oblastima da postane polje slobodnog polaganja i graničnog obuhvatanja određenih područja stvari. Ta područja, npr. povest, priroda, prostor, život, tubitak, jezik i tome slično, u odgovarajućim znanstvenim istraživanjima mogu se, sa svoje strane, tematizovati u predmete. Znanstveno istraživanje naivno i sirovo provodi izdvajanje i prvo fiksiranje područja stvari. Izrada područja u njegovim osnovnim strukturama na izvestan je način

već postignuta predznanstvenim iskustvom i izlaganjem oblasti bitka, u kojoj je ograničeno sâmo područje stvari. Tako izrasli „osnovni pojmovi" najpre ostaju niti vodilje za prvo konkretno otključenje područja. Premda težište istraživanja uvek leži u toj pozitivnosti, njegovo svojstveno napredovanje ne sprovodi se toliko sakupljanjem rezultata i njihovim pohranjivanjem u „priručnike" koliko ispitivanjem o osnovnim ustrojenostima svagdašnjeg područja, ispitivanjem koje najčešće reaktivno izbija iz takvog narastajućeg poznavanja stvari.

Svojstveno „kretanje" znanosti odigrava se u više ili manje radikalnoj i samoj sebi neprozirnoj reviziji osnovnih pojmova. Nivo jedne znanosti određuje se iz toga koliko je ona *sposobna* za krizu svojih osnovnih pojmova. U takvim imanentnim krizama znanosti dolazi do kolebanja odnosa pozitivno istraživajućeg ispitivanja prema ispitivanim stvarima samim. Danas su se posvuda u različitim disciplinama probudile tendence da se istraživanje premesti na nove fundamente.

Prividno najstroža i najčvršće uzgobljena znanost, *matematika*, dospela je u „krizu fundamenata". U borbi između formalizma i intuicionizma radi se o zadobijanju i osiguravanju primarne vrste pristupa onome što treba da bude predmet te znanosti. Teorija relativnosti *fizike* izrasta iz tendence da se ispostavi vlastiti sklop povezanosti same prirode – onako kako on opstoji „po sebi". Kao teorija o uslovima pristupa samoj prirodi ona teži da određivanjem svih relativnosti očuva nepromenljivost zakona kretanja, pa time dovodi sebe pred pitanje o strukturi njoj prethodno datog područja stvari, pred problem materije. U *biologiji* se budi tendenca da se pita unatrag, iza određenja o organizmu i životu koja su dali mehanizam i vitalizam, te da se iznova odredi vrsta bitka onoga živećeg kao takvog. U *istorijskim duhovnim znanostima* ojačao je poriv prema samoj povesnoj zbilji kroz predaju i njeno prikazivanje i tradiciju: povest literature treba da postane povest problema. *Teologija* traga za izvornijim, iz smisla same vere predskiciranim i unutar nje ostalim izlaganjem bitka čoveka prema bogu. Ona polako počinje ponovo da razumeva Luterov [Martin Luther] uvid, da njena dogmatska sistematika počiva na „fundamentu" koji nije izrastao

iz jednog primarno verskog ispitivanja, i čija pojmovnost ne samo da nije dovoljna za teološku problematiku, već je pokriva i unakazuje.

Osnovni pojmovi su određenja u kojima područje stvari, koje leži u osnovi svih tematskih predmeta jedne znanosti, dolazi do prethodnog razumevanja koje vodi sva pozitivna istraživanja. Svoje pravo legitimisanje i „obrazloženje", prema tome, ti pojmovi dobijaju samo u jednom odgovarajući prethodnom pretraživanju samog područja stvari. Međutim, ukoliko se svako od tih područja dobija iz oblasti samog bića, takvo prethodno istraživanje koje stvara osnovne pojmove, ne znači ništa drugo do izlaganje tog bića prema osnovnoj ustrojenosti njegovog bitka. Takvo istraživanje mora da prethodi pozitivnim znanostima – i ono to *može*. Platonov i Aristotelov rad dokaz je za to. Takvo polaganje osnova znanostima načelno se razlikuje od naknadno šepajuće „logike" koja neko slučajno stanje jedne znanosti istražuje prema njenoj „metodi". Ono je produktivna logika u tom smislu što ono gotovo uskače u određeno područje stvari, pre svega drugog otključuje ga u ustrojenosti njegovog bitka i pozitivnim znanostima čini dobijene strukture raspoloživim kao prozirna uputstva za ispitivanje. Tako npr. ono filozofski primarno nije neka teorija obrazovanja pojmova istorije, to nije ni teorija istorijskog saznanja, a isto tako ni teorija povesti kao objekta istorije, već je to interpretacija onoga svojstveno povesno bivstvujućeg prema njegovoj povesnosti. Tako, eto, i pozitivni doprinos Kantove *Kritike čistog uma* [*Kritik der reinen Vernunft*] počiva u polaznoj postavci za izradu onoga što nekoj prirodi uopšte pripada, a ne u nekoj „teoriji" saznanja. Njegova transcendentalna logika apriorna je logika stvari bitkovnog područja: priroda.

Ali, takvom ispitivanju – ontologiji uzetoj u najširem smislu i bez oslanjanja na ontološke pravce i tendence – i samom je potrebna još jedna nit vodilja. Ontološko istraživanje je, doduše, izvornije naspram ontičkog ispitivanja pozitivnih znanosti. Ali, i ono sâmo ostaje naivno i neprozirno, ako njegova istraživanja o bitku bića ostave nepretresenim smisao bitka uopšte. I upravo je ontološkom zadatku jedne nededuktivno konstruišuće genealogije različitih mogućnih načina bitka potrebno prethodno sporazumevanje o onome, „šta mi zapravo mnimo tim izrazom 'bitak'".

Stoga pitanje bitka cilja na jedan apriorni uslov mogućnosti ne samo znanosti koje ispituju biće kao takvo i takvo biće, i pri tome se svagda već kreću u nekom razumevanju bitka, već i na uslov mogućnosti samih ontologija koje leže pred ontičkim znanostima i fundiraju ih. *Sva ontologija, raspolagala ona ma kako bogatim i čvrsto sazdanim sistemom kategorija, u osnovi ostaje slepa i jedno je izokretanje svoje najsvojstvenije namere, ako pre toga nije dovoljno razjasnila smisao bitka i to razjašnjenje pojmila kao svoj fundamentalni zadatak.*

Ispravno razumljeno ontološko istraživanje sâmo daje pitanju bitka njegovu ontološku prednost nad pukim ponovnim preuzimanjem jedne poštovanja dostojne tradicije i unapređivanjem jednog sve do sada neprozirnog problema. Ali ta stvarski-znanstvena prednost nije jedina.

§ 4. Ontička prednost pitanja bitka

Znanost uopšte može se odrediti kao celina jednog sklopa povezanosti obrazloženja istinitih stavova. Ova definicija niti je potpuna, niti pogađa znanost u njenom smislu. Znanosti poseduju kao držanja čoveka vrstu bitka tog bića (čovek). To biće terminološki shvatamo kao *tubitak*. Znanstveno istraživanje nije jedina i nije najbliža mogućna vrsta bitka tog bića. Sam tubitak je, povrh toga, istaknut pred ostalim bićem. Tu istaknutost bi valjalo privremeno učiniti vidljivom. Pri tome pretresanje mora unapred da zahvati analize koje će doći kasnije i tek one će svojstveno pokazivati.

Tubitak je jedno biće koje se ne javlja samo među ostalim bićem. Pre je tako da je ono ontički istaknuto time što se tom biću u njegovom bitku radi *o* tom bitku samom. Toj ustrojenosti bitka tubitka, međutim, tada pripada to da on u svom bitku ima prema tom bitku jedan bitkovni odnos. A to opet kazuje: tubitak razume sebe u svom bitku na bilo koji način i u bilo kojoj izričitosti. Tom biću je svojstveno da je s njegovim bitkom i kroz njegov bitak taj bitak otključen njemu samom. *Razumevanje bitka i sâmo je jedna određenost bitka tubitka.* Ontička istaknutost tubitka leži u tome, [a] da on ontološki *jeste*.

Ontološki-biti ovde još ne kazuje: obrazovati ontologiju. Stoga, ako naziv ontologija zadržavamo za eksplicitno teorijsko ispitivanje o bitku bića, onda mneno ontološki-biti tubitka treba označiti kao predontološko. A to ne znači otprilike nešto kao: jednostavno ontički-bivstvujući, nego bivstvujući na način jednog razumljenja bitka.

a, b Sam bitak, prema kojem se tubitak može ovako ili onako držati i uvek se nekako drži, nazivamo *egzistencija*. A pošto se suštinsko određivanje tog bića ne može sprovesti navođenjem nekog stvarstvenog Šta, jer njegova suština pre leži u tome da ono svagda ima biti svoj bitak kao svoj, onda je za označavanje tog bića odabran naziv tubitak kao čisti izraz bitka.

Tubitak razume samog sebe uvek iz svoje egzistencije, jedne mogućnosti samog sebe da bude on sam, ili da ne bude on sam. Te mogućnosti tubitak je ili sam odabrao, ili je dospeo u njih, ili je svagda već rastao u njima. Egzistencija biva na način zahvatanja ili propuštanja odlučena samo od strane svagdašnjeg tubitka samog. Pitanje egzistencije treba izvesti na čistac uvek samo kroz sâmo egzistiranje. *Pri tome* vodeće razumevanje samog tog egzistiranja nazivamo *egzistencijelno* razumevanje. Pitanje egzistencije je jedan ontički „posao” tubitka. Za to nije potrebna teorijska prozirnost ontološke strukture egzistencije. Pitanje o toj
c strukturi cilja na razlaganje onoga što konstituiše egzistenciju. Sklop povezanosti tih struktura nazivamo *egzistencijalnost*. Njena analitika nema karakter egzistencijelnog nego *egzistencijalnog* razumljenja. Zadatak jedne egzistencijalne analitike tubitka, s obzirom na njenu mogućnost i nužnost, predskiciran je u ontičkoj ustrojenosti tubitka.

No, ukoliko egzistencija određuje tubitak, onda je ontološkoj analitici tog bića svagda već uvek potrebno jedno prethodno svraćanje pogleda na egzistencijalnost. A nju razumemo kao ustrojenost bitka bića koje egzistira. U ideji takve ustrojenosti bitka, međutim, već leži ideja o bitku uopšte. Pa tako je i mogućnost sprovođenja analitike tubitka vezana za prethodnu izradu pitanja o smislu bitka uopšte.

Znanosti su načini bitka tubitka na koje se on drži i prema onom biću koje on ne mora i sâm biti. A tubitku suštinski pripada: bitak u nekom svetu. Tubitku pripadno razumevanje bitka stoga se jednakoizvorno tiče razumljenja nečega takvog poput „sveta" i razumljenja bitka bića koje postaje dostupno unutar sveta. Ontologije koje za temu imaju biće sa tubitku neprimerenim karakterom bitka, prema tome, fundirane su i motivisane u ontičkoj strukturi samog tubitka, koja u sebi obuima određenost jednog predontološkog razumevanja bitka.

Stoga *fundamentalnu ontologiju*, iz koje mogu tek da proisteknu sve ostale, treba tražiti u *egzistencijalnoj analitici tubitka*.

Prema tome, tubitak ima višestruku prednost pred svim drugim bićem. Prva prednost je *ontička*: to biće je u svom bitku određeno egzistencijom. Druga prednost je *ontološka*: tubitak je na osnovu određenosti svoje egzistencije po samom sebi „ontološki". Međutim, tubitku jednakoizvorno – kao konstituensu razumevanja egzistencije – pripada jedno razumljenje bitka svega tubitku neprimerenog bića. Otuda tubitak ima treću prednost kao ontičko-ontološki uslov mogućnosti svih ontologija. Tako se tubitak pokazao kao ono ispitivano koje treba ontološki primarno ispitivati pre sveg drugog bića.

I konačno, egzistencijalna analitika je sa svoje strane *egzistencijelno*, tj. *ontički* ukorenjena. Jedino ukoliko je sâmo filozofski-istraživajuće ispitivanje kao mogućnost bitka svagda egzistirajućeg tubitka egzistencijelno zahvaćeno, opstoji mogućnost otključenja egzistencijalnosti egzistencije, a time i mogućnost započinjanja jedne dovoljno fundirane ontološke problematike uopšte. A time je postala razgovetna i ontička prednost pitanja bitka.

Ontičko-ontološka prednost tubitka uočena je već rano, a da pri tome sâm tubitak nije bio shvaćen u svojoj genuinoj ontološkoj strukturi, niti je postao makar i problem koji na to cilja. Aristotel kaže: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν.[7] Duša (čoveka) je na izvestan način biće; „duša", koja sačinjava bitak čoveka, otkriva na svoje načine na koje ona jeste – αἴσθησις i νόησις – sve biće s obzirom na

7 Aristotel, *de anima* Γ 8, 431 b 21, up. ibid. 5, 430 a 14 i dalje.

njegov da-bitak i tako-bitak, tj. uvek takođe i u njegovom bitku. Ovaj stav, koji upućuje nazad na Parmenidovu ontološku tezu, preuzeo je u jedno karakteristično pretresanje Toma Akvinski. Unutar zadatka izvođenja „transcendencija", tj. karakterâ bitka koji leže još iznad svake mogućne stvarstveno-rodu-primerene određenosti nekog bića, svakoga modus specialis entis, i koji nužno pripadaju svakome Nešto ma šta ono bilo, treba da se dokaže takođe i verum kao jedan takav transcendens. To se dešava pozivanjem na neko biće koje primereno samoj vrsti svog bitka poseduje sposobnost da se „sastaje", tj. poklapa sa svagdašnjim bilo kako bivstvujućim. To izuzetno biće – ens, quod natum est convenire cum omni ente – jeste duša (anima).[8] Očigledno je da ovde obelodanjena, premda ontološki nerazjašnjena prednost „tubitka" pred svim ostalim bićem, nema ništa zajedničko s nekim lošim subjektiviranjem sveukupnosti bića. –

Dokaz ontičko-ontološke istaknutosti pitanja bitka osniva se na privremenom pokazivanju ontičko-ontološke prednosti tubitka. Međutim, analiza strukture pitanja bitka kao takvog (§ 2) naišla je na jednu istaknutu funkciju tog bića unutar samog postavljanja pitanja. Pri tome se tubitak razgrnuo kao biće koje pre toga mora biti ontološki dovoljno izrađeno, kako bi ispitivanje postalo prozirno. Ali, sada se pokazalo da ontološka analitika tubitka uopšte sačinjava fundamentalnu ontologiju, da time tubitak fungira kao ono biće koje treba načelno prethodno *ispitivati* u odnosu na njegov bitak.

Ako interpretacija smisla bitka postaje zadatak, onda tubitak nije samo ono biće koje treba primarno ispitivati; on je povrh toga biće koje se svagda već u svom bitku odnosi prema *onome* o čemu se u tom pitanju pita. A pitanje bitka tada nije ništa drugo do radikalizovanje jedne samom tubitku pripadne suštinske tendence bitka – radikalizovanje predontološkog razumevanja bitka.

8 Toma Akvinski, *Quaestiones de veritate* qu. I a. 1 c, up. delom strože i od navedenog odstupajuće sprovođenje jedne „dedukcije" transcendencija u *Opusculum „de natura generis"*.

DRUGO POGLAVLJE

Dvostruki zadatak u izradi pitanja bitka. Metoda istraživanja i njegov nacrt

---

§ 5. Ontološka analitika tubitka kao slobodno polaganje horizonta za interpretaciju smisla bitka uopšte

Prilikom označavanja zadataka, koji se nalaze u „postavljanju" pitanja bitka, pokazalo se da nije potrebno samo fiksiranje *onog jednog* bića koje treba da fungira kao primarno ispitivano, već da se zahteva i izričito usvajanje i osiguravanje prave vrste pristupa tom biću. Pretresano je koje biće preuzima povlašćenu ulogu unutar pitanja bitka. Ali, kako to biće, tubitak, treba da postane dostupno i u razumevajućem izlaganju gotovo vizirano?

Za tubitak dokazana ontičko-ontološka prednost mogla bi da zavede na mnjenje da to biće mora da bude i ontičko-ontološki primarno dato biće, ne samo u smislu neke „neposredne" dohvatljivosti samog bića, već i s obzirom na jednu isto tako „neposrednu" prethodnu datost njegove vrste bitka. Tubitak, doduše, ontički nije samo blizu, ili čak ono najbliže – to čak mi svagda sami *jesmo*. Uprkos tome, ili upravo zbog toga, on je ontološki ono najdalje. Njegovom najvlastitijem bitku, doduše, pripada to da poseduje neko razumevanje toga i da se svagda već drži izvesne izloženosti svog bitka. Time, međutim, uopšte nije kazano da bi se to najbliže predontološko bitkovno izlaganje njega samog moglo preuzeti kao primerena

nit vodilja, kao da bi to razumevanje bitka moralo da proistekne iz
jednog tematski ontološkog promišljajućeg prisećanja na najvlasti-
tiju ustrojenost bitka. Primereno sebi pripadnoj vrsti bitka, tubitak
pre ima tendencu da vlastiti bitak razume iz *onog* bića prema ko-
a jem se on suštinski stalno i najpre odnosi – iz „sveta". U samom
tubitku, pa time u njegovom vlastitom razumevanju bitka, nalazi
se ono što ćemo pokazati kao ontološko povratno zračenje razume-
vanja sveta na izlaganje tubitka.

Ontički-ontološka prednost tubitka stoga je osnov za to da tubitku ostaje pokrivena specifična ustrojenost njegovog bitka – razumljena u smislu „kategorijalne" strukture koja mu pripada. Tubitak je samom sebi ontički „najbliže", ontološki najdalje, a predontološki ipak nije stran.

Time je privremeno samo pokazano da interpretacija tog bića stoji pred vlastitim teškoćama koje se osnivaju u vrsti bitka tematskog predmeta i samog tematizujućeg odnosećeg držanja, a ne, na primer, u nekoj nedostatnoj opremljenosti naše saznajne moći ili u prividno lako otklonjivom nedostatku primerene pojmovnosti.

Međutim, pošto tubitku razumevanje bitka ne samo da pripada, već se ono obrazuje ili raspada sa svagdašnjom vrstom bitka samog tubitka, on može da raspolaže bogatom izloženošću. Filozofska psihologija, antropologija, etika, „politika", pesništvo, biografija i pisanje povesti svagda su različitim putevima i u promenljivoj meri sledili odnose držanja, moći, sile, mogućnosti i sudbine tubitka. Ali ostaje pitanje da li su ta izlaganja bila egzistencijalno sprovedena isto onako izvorno kao što su možda bila egzistencijelno izvorna. To dvoje ne moraju nužno da idu zajedno, ali se ni ne isključuju. Egzistencijelno izlaganje može da zahteva egzistencijalnu analitiku samo ako je filozofsko saznanje pojmljeno u svojoj mogućnosti i nužnosti. Tek ako su osnovne strukture tubitka dovoljno izrađene u eksplicitnoj orijentaciji na sâm problem bitka, dosadašnja dobit izlaganja tubitka dobiće svoje egzistencijalno opravdanje.

Analitika tubitka, dakle, mora da ostane ono prvo i najpreče u pitanju o bitku. A tek potom će problem dobijanja i osiguranja

vodeće vrste pristupa tubitku postati doista gorući. Negativno govoreći: na to biće ne sme se konstruktivno-dogmatski navući nikakva proizvoljna ideja o bitku i zbilji – ma koliko ona bila „samorazumljiva"; nijedna od „kategorija" koje su predskicirane iz takve ideje, ne sme da bude ontološki nesmotreno nametnuta tubitku. Vrsta pristupa i izlaganja pre mora da bude odabrana na takav način da se to biće može pokazati na sebi samom polazeći od sebe samog. I to ona treba da pokaže biće u onome kako ono *najpre* i *ponajčešće* jeste, u njegovoj prosečnoj *svakodnevici*. Na njoj treba da se ispostave ne proizvoljne i slučajne nego suštinske strukture, koje se u svakoj vrsti bitka faktičkog tubitka održavaju kao strukture koje određuju bitak. U pogledu na osnovnu ustrojenost svakodnevice tubitka tada izrasta pripremno izdvajanje bitka tog bića.

Tako shvaćena analitika tubitka ostaje sasvim orijentisana na vodeći zadatak izrade pitanja bitka. Time se određuju njene granice. Ona ne može hteti da dâ neku potpunu ontologiju tubitka, koja naravno mora da bude izgrađena ukoliko nešto poput „filozofske" antropologije treba da stoji na filozofski dostatnoj bazi. Usmerena na neku mogućnu antropologiju, odnosno njeno ontološko fundamentiranje, naredna interpretacija daje samo nekoliko, mada ne i nesuštinskih „komada". Analiza tubitka je, međutim, ne samo nepotpuna nego najpre i isto tako *privremena*. Ona izdvaja tek samo bitak tog bića bez interpretacije njegovog smisla. Slobodno polaganje horizonta za najizvornije izlaganje bitka ta analiza pre treba da pripremi. Tek kada taj horizont bude dobijen, pripremna analitika tubitka zahtevaće svoje ponavljanje na višoj i svojstvenoj ontološkoj bazi.

Kao smisao bitka onog bića koje nazivamo tubitak pokazaće se *vremenitost*. Ovaj dokaz mora da se obistini u ponovljenoj interpretaciji privremeno pokazanih struktura tubitka kao modusa vremenitosti. Ali, s tim izlaganjem tubitka kao vremenitosti nije isto tako već dat i odgovor na vodeće pitanje koje je postavljeno o smi- a
slu bitka uopšte. Zasigurno je, međutim, pripremljeno i postavljeno tlo za dobijanje tog odgovora.

Putem nagoveštaja bilo je pokazano: tubitku kao ontička ustrojenost pripada predontološki bitak. Tubitak *jeste* na taj način,

da bivstvujući razume nešto takvo poput bitka. Čvrsto se držeći tog sklopa povezanosti treba pokazati da je *vreme* ono odakle tubitak uopšte neizričito razume i izlaže nešto takvo poput bitka. Vreme mora da bude rasvetljeno i genuino pojmljeno kao horizont sveg razumevanja bitka i sveg izlaganja bitka. Da bi se pustilo da to postane takvo da se može uvideti, potrebna je *izvorna eksplikacija vremena kao horizonta razumevanja bitka iz vremenitosti kao bitka tubitka koji razumeva bitak*. U celini tog zadatka istodobno leži zahtev da se tako dobijeni pojam vremena razgraniči spram vulgarnog razumevanja vremena, koje je postalo eksplicitno u jednom izlaganju vremena, onako kako se ono taložilo u tradicionalnom pojmu vremena koji se održao od Aristotela pa sve do Bergsona [Henri Bergson], a i posle njega. Pri tome treba učiniti razgovetnim, da – i kako – taj pojam vremena i vulgarno razumevanje vremena uopšte proističu iz vremenitosti. Time se vulgarnom pojmu vremena vraća njegovo samostalno pravo – naspram Bergsonove teze da je vreme, koje je mneno tim pojmom, prostor.

„Vreme" odavno fungira kao ontološki ili pre kao ontički kriterij naivnog razlikovanja različitih regija bića. Jedno „vremenito" biće (prirodna dešavanja i povesni događaji) razgraničava se spram „nevreminitog" bića (prostorni i brojčani odnosi). Uobičajilo se odvajanje „bezvremenog" smisla stavova od „vremenitog" toka iskazivanja stavova. Jedan „jaz" se, dalje, nalazi između „vremenitog" bića i onoga „nadvremenitog" večnog, pa se pokušava premošćenje tog jaza. „Vremenit" ovde svagda kazuje koliko i bivstvujući „u vremenu" – jedno određenje koje je, naravno, još uvek dosta tamno. Opstoji fakat: vreme, u smislu „biti u vremenu", fungira kao kriterij rastavljanja regija bitka. Kako vreme dolazi do te istaknute ontološke funkcije, pa čak i s kojim pravom upravo nešto takvo kao vreme fungira kao takav kriterij, i konačno: da li u toj naivno ontološkoj primeni vremena dolazi do izražaja njegova svojstvena moguća ontološka relevanca; do sada to niti je bilo pitano, niti je bilo istraživano. „Vreme" je, i to u horizontu vulgarnog razumevanja vremena, gotovo „samo od sebe" dospelo u tu „samorazumljivu" ontološku funkciju i do danas se u njoj zadržalo.

Nasuprot tome, na tlu izrađenog pitanja o smislu bitka treba pokazati, *da je – i kako je – u ispravno viđenom i ispravno ekspliciranom fenomenu vremena ukorenjena centralna problematika svih ontologija.*

Ako bitak treba da bude pojmljen iz vremena, a različiti modusi i derivati bitka u svojim modifikacijama i derivatima doista treba da postanu razumljivi iz pogleda na vreme, onda je time sam bitak – a ne, na primer, sâmo biće kao biće „u vremenu" – učinjen vidljivim u svom „vremenitom" karakteru. „Vremenit", međutim, tada više ne može da kazuje samo: „bivstvujući u vremenu". Takođe je i ono „nevremenito" i „nadvremenito" s obzirom na svoj bitak „vremenito". I to opet ne samo na način neke privacije spram nekog „vremenitog" kao „u vremenu bivstvujućeg", nego u jednom *pozitivnom* smislu koji, dakako, tek treba razjasniti. Pošto je izraz „vremenit" predfilozofskom i filozofskom jezičkom upotrebom prevučen navedenim značenjem, i pošto se taj izraz u narednim istraživanjima upotrebljava, tj. uzima u izreku, za još jedno drugačije značenje, mi izvornu određenost smisla bitka te njegovih karaktera i modusa iz vremena nazivamo njegovom *temporalnom* određenošću. Fundamentalni ontološki zadatak interpretacije bitka kao takvog obuima, stoga, u sebi izradu *temporalnosti bitka.* U ekspoziciji problematike temporalnosti dat je pre svega konkretan odgovor na pitanje o smislu bitka.

Pošto bitak svagda postaje dohvatljiv samo iz pogleda na vreme, to odgovor na pitanje bitka ne može da leži u nekom izolovanom i slepom stavu. Odgovor nije pojmljen u naknadnom kazivanju onoga što on primereno stavu iskazuje, pogotovu ako se on kao slobodno lebdeći rezultat pruža dalje za neko puko upoznavanje jednog „stanovišta" koje možda odstupa od dosadašnje vrste obrađivanja. To, da li je odgovor „nov", bez značaja je i ostaje samo spoljašnjost. Ono pozitivno na njemu mora ležati u tome da je on dovoljno *star* da naučimo poimati mogućnosti koje su „stari" pripremili i postavili. Po svom najvlastitijem smislu odgovor daje jedno uputstvo za konkretno ontološko istraživanje, da se unutar slobodno položenog horizonta započne sa istraživajućim ispitivanjem – i on daje samo to.

Ako na taj način odgovor na pitanje bitka postaje upućujuća nit vodilja za istraživanje, onda u tome leži da je taj odgovor dovoljno dat tek onda kada iz njega samog proistekne uvid u specifičnu vrstu bitka dosadašnje ontologije, usude njenog ispitivanja, pronalaženja i zakazivanja, kao ono što je primereno tubitku nužno.

§ 6. Zadatak destrukcije povesti ontologije

Sve istraživanje – pa ne na poslednjem mestu i ono koje se kreće u krugu centralnog pitanja bitka – jedna je ontička mogućnost tubitka. Njegov bitak nalazi svoj smisao u vremenitosti. Pa ipak, ta vremenitost istodobno je uslov mogućnosti povesnosti kao jedne vremenite vrste bitka samog tubitka, ne obazirući se na to da li je i kako je on jedno biće „u vremenu". Određenje povesnosti leži pre onoga što se naziva povest (svetopovesno događanje). Povesnost mni ustrojenost bitka „događanja" tubitka kao takvog, na osnovu kojeg je tek mogućno nešto takvo poput „svetske povesti" i mogućno je povesno pripadati svetskoj povesti. Tubitak jeste svagda u svom faktičkom bitku – kako i „šta" on već beše. Izričito ili ne, on *jeste* svoja prošlost. I to ne samo tako da se njegova prošlost gotovo „iza" njega svaljuje na njega, pa da on poseduje ono prošlo kao još predručno prisutno svojstvo koje ponekad naknadno dejstvuje u njemu. Tubitak „jeste" svoja prošlost na način *svog* bitka koji se, grubo rečeno, svagda „događa" iz svoje budućnosti. Tubitak jeste na svoj svagdašnji način da jeste, pa prema tome i sa njemu pripadnim razumevanjem bitka, urastao u neko nasleđeno izlaganje tubitka i izrastao u njemu. Polazeći od tog izlaganja tubitka on najpre, i u izvesnom krugu stalno, razumeva sebe. To razumevanje otključuje mogućnosti njegovog bitka i upravlja njima. Njegova vlastita prošlost – a to uvek kazuje prošlost njegove „generacije" – ne *sledi za* tubitkom, nego svagda ide već ispred njega.

Ova elementarna povesnost tubitka može njemu samom da ostane prikrivena. Međutim, na izvestan način ona takođe može da postane otkrita i može da iskusi vlastitu negu. Tradiciju tubitak može da otkrije, očuva i izričito da sledi za njom. Otkriće tradicije

i otključenje onoga što ona „predaje" i kako ona predaje, može da bude zahvaćeno kao samostalan zadatak. Tako tubitak donosi sebe u vrstu bitka istorijskog ispitivanja i istraživanja. Ali istorija – tačnije istoričnost – kao vrsta bitka ispitivajućeg tubitka mogućna je samo zato što je tubitak u osnovi svog bitka određen povesnošću. Ako ta povesnost ostane tubitku prikrivena, i sve dok ona to ostaje, njemu takođe zakazuje i mogućnost istorijskog ispitivanja i otkrivanja povesti. Nedostajanje istorije nije dokaz *protiv* povesnosti tubitka, nego je kao deficijentan modus te ustrojenosti bitka dokaz za to. Jedno doba može da bude neistorijsko samo zato što ono „povesno" jeste.

Ako je, s druge strane, tubitak zahvatio mogućnost koja leži u njemu, mogućnost da ne samo svoju egzistenciju učini sebi prozirnom, nego da propituje o smislu same egzistencijalnosti, tj. da prethodno propituje o smislu bitka uopšte, i ako se u takvom ispitivanju otvorio pogled za suštinsku povesnost tubitka, onda je neizbežan uvid: ispitivanje o bitku, koje se bilo pokazalo s obzirom na njegovu ontički-ontološku nužnost, i sâmo je okarakterisano povesnošću. Izrada pitanja bitka mora tako iz najvlastitijeg smisla bitka samog ispitivanja kao jednog povesnog ispitivanja da dokuči uputstvo za propitivanje o svojoj vlastitoj povesti, tj. da postane istorijska, da bi u pozitivnom usvajanju prošlosti dovela sebe u puni posed najvlastitijih mogućnosti pitanja. Pitanje o smislu bitka je, primereno vrsti sprovođenja koja mu pripada, tj. kao prethodna eksplikacija tubitka u njegovoj vremenitosti i povesnosti, sâmo od sebe dovedeno do toga da sebe razume kao istorijsko pitanje.

Ali, pripremna interpretacija fundamentalnih struktura tubitka s obzirom na njegovu najbližu i prosečnu vrstu bitka, u kojoj on time takođe najpre povesno jeste, učiniće otvorljivim sledeće: tubitak ima ne samo sklonost da zapadne na svoj svet, u kojem on jeste, i da sebe relucentno izlaže polazeći iz njega; ujedno s tim, tubitak zapada i u svoju više ili manje izričito zahvaćenu tradiciju. Ona njemu oduzima vlastito vođenje, ispitivanje i izabiranje. To važi, ne na poslednjem mestu, za *ono* razumevanje i njegovu obrazivost, koji su ukorenjeni u najvlastitijem bitku tubitka, u ontološlom bitku.

Tradicija, koja je pri tome zagospodarila, najpre i ponajviše čini tako malo pristupačnim ono što „predaje", da ona to pre pokriva. Ono nasleđeno ona izručuje samorazumljivosti i sprečava pristup izvornim „vrelima" iz kojih su na donekle pravi način crpene nasleđene kategorije i pojmovi. Tradicija čini čak i to da se takvo poreklo uopšte zaboravlja. Ona obrazuje nepotrebnost da se takav povratak makar i samo razume u svojoj nužnosti. U raskorenjivanju povesnosti tubitka tradicija ide tako daleko, da se on kreće još samo u interesovanju za mnogooblikovanost mogućnih tipova, pravaca i stanovišta filozofiranja u najudaljenijim i u najvećoj meri tuđim kulturama i teži da tim interesovanjem zastre sopstvenu lišenost tla. Posledica toga postaje to da pri svem istorijskom interesovanju i pri svoj revnosti u interpretaciji koja je filološki „primerena stvari", tubitak više ne razume najelementarnije uslove, jedine koji omogućavaju pozitivan povratak prošlosti u smislu njenog produktivnog usvajanja.

Na početku (§ 1) je bilo pokazano da je pitanje o smislu bitka ne samo nerešeno, ne samo nedovoljno postavljeno, nego da je pri svom interesovanju za „metafiziku" dospelo u zaborav. Grčka ontologija i njena povest koja kroz mnogostruke filijacije i iskrivljavanja još i danas određuje pojmovnost filozofije, dokaz je za to da tubitak samog sebe i bitak uopšte razume polazeći iz „sveta", te da tako izrasla ontologija zapada u tradiciju koja je pušta da potone u samorazumljivost i u materijal koji treba samo iznova obrađivati (tako za Hegela). Ta raskorenjena grčka ontologija postaje u Srednjem veku čvrsti sastoj učenja. Njena sistematika sve je drugo samo ne uzglobljavanje nasleđenih komada u jednu građevinu. Unutar granica dogmatskog preuzimanja grčkih osnovnih shvatanja bitka, u toj sistematici leži još mnogo nedovršenog rada koji vodi dalje. Skovana u *sholastičkom* obliku, grčka ontologija suštinski na putu preko Suarezovih [Franciscus Suarez] *Disputationes metaphysicae* prelazi u „metafiziku" i transcendentalnu filozofiju Novog veka, pa određuje još fundamente i ciljeve Hegelove *Logike*. Onoliko koliko u toku te povesti određene izuzetne oblasti bitka dospevaju u razmatranje i nadalje primarno vode problematiku (Dekartov [René Descartes] ego cogito, subjekat, Ja, um, duh, osoba), one ostaju – odgovarajući potpunom propuštanju pitanja

bitka – neispitane prema bitku i strukturi svog bitka. Kategorijalni sastoj tradicionalne ontologije se, sa odgovarajućim formalizovanjima i barem negativnim ograničenjima, pre prenosi na to biće, ili se pak, u tendiranju ka ontološkoj interpretaciji supstancijalnosti subjekta, poziva u pomoć dijalektika.

Ako za sâmo pitanje bitka treba da se zadobije prozirnost povesti sâmog tog pitanja, onda je potrebno da se razmekša očvrsla tradicija i da se razreše njenim tokom sazrela pokrivanja. Taj zadatak razumemo kao *po niti vodilji pitanja bitka* sprovodeću *destrukciju* nasleđenog sastoja antičke ontologije na izvorna iskustva u kojima su bila zadobijena prva i nadalje vodeća određenja bitka.

Ovaj dokaz porekla osnovnih ontoloških pojmova, kao istraživajuće ispostavljanje njihovog „rodnog lista" za njih, nema nikakve veze s nekim lošim relativizovanjem ontološkog stanovišta. Destrukcija isto tako nema ništa ni sa *negativnim* smislom nekog otresanja ontološke tradicije. Obrnuto, ona treba da markira tu tradiciju u njenim pozitivnim mogućnostima, a to uvek kazuje: u njenim *granicama* koje su faktički date sa svagdašnjim postavljanjem pitanja i sa, iz tog postavljanja pitanja predskiciranim, graničnim obuhvatanjem mogućnog polja istraživanja. Destrukcija se ne odnosi negirajući prema prošlosti, njena kritika pogađa ono „danas" i gospodareću vrstu obrađivanja povesti ontologije – bila ona sastavljena doksografski, duhovno-povesno ili problemski-povesno. Ali, nije htenje destrukcije da prošlost pokopa u ništavnost, nego ona ima *pozitivnu* nameru – njena negativna funkcija ostaje neizričita i indirektna.

U okviru rasprave koja je pred nama, koja za cilj ima načelnu izradu pitanja bitka, destrukcija povesti ontologije – destrukcija koja suštinski pripada postavljanju pitanja i samo unutar njega je mogućna – može da bude sprovedena samo na načelno odlučujućim stanicama te povesti.

Primereno pozitivnoj tendenci destrukcije najpre treba postaviti pitanje da li je i koliko je u toku povesti ontologije uopšte interpretacija bitka bila tematski spojena s fenomenom vremena, i da li je za to nužna problematika temporalnosti bila i mogla da bude

načelno izrađena. Prvi i jedini koji se jednim delom istraživajućeg puta kretao u pravcu dimenzije temporalnosti, odnosno koji je pustio da ga tamo tera prisila samih fenomena, jeste Kant. Tek ako je fiksirana problematika temporalnosti, može da pođe za rukom unošenje svetlosti u tamu učenja o šematizmu. Na tom putu se, međutim, tada može takođe pokazati, *zašto* je za Kanta to područje moralo da ostane zabravljeno u svojim svojstvenim dimenzijama i u svojoj centralnoj ontološkoj funkciji. Sam Kant je znao da se odvažio da uđe u jedno tamno područje: „Ovaj šematizam našeg razuma, u pogledu na pojave i njihovu puku formu, jedna je prikrivena veština u dubinama čovekove duše, čiji ćemo istiniti mehanizam teško ikada da izmamimo od prirode i da ga nepokrivenog izložimo pogledu".[9] Ono pred čime Kant ovde gotovo da uzmiče, mora tematski i načelno da se iznese na svetlost, samo ako izraz „bitak" treba da ima neki smisao koji se može legitimisati. Konačno, upravo su oni fenomeni koji se u narednoj analizi ispostavljaju pod nazivom „temporalnost", *najtajanstveniji* sudovi „prostog razuma", čiju analitiku Kant određuje kao „posao filozofâ".

Slêdeći zadatak destrukcije po niti vodilji problematike temporalnosti, rasprava koja sledi pokušava da interpretira poglavlje o šematizmu i, polazeći odatle, Kantovo učenje o vremenu. Istodobno se pokazuje, zašto je Kantu morao da ostane uskraćen uvid u problematiku temporalnosti. Dve stvari sprečile su taj uvid: najpre propuštanje pitanja bitka uopšte i, u sklopu povezanosti s tim, nedostatak jedne tematske ontologije tubitka, kantovski rečeno: jedne prethodne ontološke analitike subjektivnosti subjekta. Umesto toga, pri svem suštinskom daljem obrazovanju Kant dogmatski preuzima Dekartovu poziciju. A potom, njegova analiza vremena, uprkos vraćanju tog fenomena u subjekat, ostaje orijentisana na nasleđeno vulgarno razumevanje vremena, što Kanta konačno sprečava da fenomen „transcendentalnog određenja vremena" izradi u njegovoj vlastitoj strukturi i funkciji. Usled tog dvostrukog naknadnog dejstvovanja tradicije, odlučujući *sklop povezanosti* između *vremena* i onoga *„Ja mislim"* ostaje zastrt potpunom tamom – on ne postaje ni problem.

---

9 Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*,[2] str. 180–181.

Preuzimanjem Dekartove ontološke pozicije Kant čini, zajedno s njim, jedan suštinski propust – propust ontologije tubitka. Taj propust je odlučujući u smislu Dekartove najvlastitije tendence. Onim „cogito sum" Dekart zahteva da se filozofiji pribavi novo i sigurno tlo. Ali, ono što pri tom „radikalnom" početku on ostavlja neodređenim jeste vrsta bitka toga res cogitans, tačnije: *smisao bitka toga „sum"*. Izrada neizričitih ontoloških fundamenata toga „cogito sum" ispunjava boravljanje kod druge stanice na putu destruirajućeg povratka u povest ontologije. Interpretacija pribavlja dokaz da je Dekart ne samo uopšte morao da propusti pitanje bitka, već takođe pokazuje i zašto je on došao do mnjenja da je apsolutnim „biti-izvestan" toga cogito oslobođen pitanja o smislu bitka tog bića.

Ipak, za Dekarta se ne ostaje jedino na tom propustu, pa time i na jednoj potpunoj ontološkoj neodređenosti te res cogitans sive mens sive animus. Dekart sprovodi fundamentalna razmatranja svojih *Meditationes* putem prenošenja srednjovekovne ontologije na to biće, koje je on postavio kao fundamentum inconcussum. Res cogitans ontološki se određuje kao ens, a smisao bitka tog ens za srednjovekovnu ontologiju fiksiran je u razumevanju toga ens kao ens creatum. Bog kao ens infinitum jeste ens *increatum*. Stvorenost, pak, u najširem smislu uspostavljenosti nečega, suštinski je strukturni momenat antičkog pojma bitka. Prividno novi početak filozofiranja razgrće se kao usađivanje jedne kobne predrasude, na osnovu koje je vreme koje je usledilo propuštalo tematsku ontološku analitiku „duševnosti" po niti vodilji pitanja bitka a istodobno i kao kritičko razračunavanje sa nasleđenom antičkom ontologijom.

Svaki poznavalac srednjeg veka vidi da je Dekart „zavisan" od srednjovekovne sholastike i da upotrebljava njenu terminologiju. Međutim, tim „otkrićem" filozofski nije dobijeno ništa onoliko dugo dok ostaje u tami, koji načelni domet za vreme koje sledi ima to dejstvo srednjovekovne ontologije na ontološko određivanje odnosno neodređivanje one res cogitans. Taj domet treba da se proceni tek ako se pre toga smisao i granice antičke ontologije pokažu iz orijentacije na pitanje bitka. Drugim rečima, destrukcija vidi sebe postavljenu pred zadatak interpretacije tla antičke ontologije u svetlosti problematike temporalnosti. Pri tome postaje očigledno,

da je antičko izlaganje bitka bića orijentisano na „svet" odnosno na „prirodu" u najširem smislu i da ono doista iz „vremena" zadobija razumevanje bitka. Spoljašnji dokumenat za to – ali, naravno, *samo* to – jeste određivanje smisla bitka kao παρουσία odn. οὐσία, što ontološki-temporalno znači „prisutnost". Biće je u svom bitku shvaćeno kao „prisutnost", tj. ono je razumljeno s obzirom na jedan određen modus vremena – na „*sadašnjost*".

Problematika grčke ontologije, kao i problematika svake ontologije, svoju nit vodilju mora da uzme iz samog tubitka. Tubitak, tj. bitak čoveka, u vulgarnoj kao i u filozofskoj „definiciji" granično je obuhvaćen kao ζῷον λόγον ἔχον, ono živeće čiji je bitak suštinski određen onim moći-besediti. To λέγειν (up. § 7, B) nit je vodilja za dobijanje strukturâ bitka onog bića koje susreće u oslovljavanju i razgovaranju. Zbog toga antička ontologija, koja se obrazovala kod Platona, postaje „dijalektika". S napredovanjem izrade same ontološke niti vodilje, tj. „hermeneutike" λόγος-a, raste mogućnost radikalnijeg zahvatanja problema bitka. Dijalektika, koja je bila prava filozofska pometenost, postaje suvišna. *Zbog toga* Aristotel „više nije imao razumevanja" za nju, pošto ju je stavio na radikalnije tlo i ukinuo. Sâmo λέγειν, odnosno νοεῖν – prosto dokučivanje nečega predručnog u njegovoj čistoj predručnosti, koje je već Parmenid uzeo za vodeću vezu izlaganja bitka – poseduje temporalnu strukturu čistog „osadašnjavanja" nečega. Biće koje se u njemu za njega pokazuje i koje biva razumljeno kao svojstveno biće, prema tome, dobija svoje izlaganje s obzirom na – sadašnjost [spram-čuvište – Gegen-wart], tj. ono je pojmljeno kao prisutnost (οὐσία).

Pa ipak, to grčko izlaganje bitka sprovodi se bez ma kojeg izričitog znanja o niti vodilji koja pri tome fungira, bez poznavanja, pa čak i bez razumevanja fundamentalne ontološke funkcije vremena, bez uvida u osnov mogućnosti te funkcije. Naprotiv, sâmo vreme se uzima kao jedno biće između ostalog bića, pa se pokušava da se ono sâmo u strukturi svog bitka shvati iz horizonta onog razumevanja bitka koje je neizričito-naivno orijentisano na njega.

U okviru naredne načelne izrade pitanja bitka ne može da se saopšti opširna temporalna interpretacija fundamenata antičke ontologije – pre svega njenog znanstveno najvišeg i najčistijeg stupnja

kod Aristotela. Umesto toga, ona daje jedno izlaganje Aristotelove rasprave o vremenu,[10] koja može da bude odabrana za *diskrimen* baze i granica antičke znanosti o bitku.

Aristotelova rasprava o vremenu prva je opširna interpretacija tog fenomena koju smo nasledili predanjem. Ona je suštinski odredila celokupno shvatanje vremena koje je usledilo za njom, uključujući i Bergsonovo. Iz analize Aristotelovog pojma vremena istodobno postaje povratno jasno da se Kantovo shvatanje vremena kreće u strukturama koje je uspostavio Aristotel, što kazuje da Kantova osnovna ontološka orijentacija – uz sve razlike jednog novog ispitivanja – ostaje grčka.

Tek u sprovođenju destrukcije ontološkog nasleđa, pitanje bitka dobija svoju istinsku konkretizaciju. U njoj ono pribavlja sebi potpuni dokaz za nezaobilazost pitanja o smislu bitka i tako demonstrira smisao besede o „ponavljanju" tog pitanja.

Svako istraživanje u tom polju, gde „je sama stvar duboko zastrta",[11] čuvaće se precenjivanja svojih rezultata. Jer, takvo istraživanje stalno prisilno tera samog sebe pred mogućnost otključenja jednog još izvornijeg, univerzalnijeg horizonta, iz kojeg bi mogao da bude crpljen odgovor na pitanje: šta znači „bitak"? O takvim se mogućnostima ozbiljno i s pozitivnom dobiti može raspravljati samo ukoliko je uopšte tek ponovo probuđeno pitanje o bitku i zadobijeno jedno polje kritičkih razmatranja koja se mogu kontrolisati.

§ 7. Fenomenološka metoda istraživanja

Čini se da je privremenim karakterisanjem tematskog predmeta istraživanja (bitak bića, odnosno smisao bitka uopšte) takođe već predskicirana i njegova metoda. Odvajanje bitka od bića i eksplikacija samog bitka, zadatak je ontologije. I metoda ontologije ostaje u najvišem stepenu dostojna pitanja, sve dok se savet hoće izmoliti recimo kod povesno nasleđenih ontologija ili sličnih pokušaja.

10 Aristotel, *Fizika* Δ 10, 217 b 29–14, 224 a 17.
11 Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*,[2] str. 121.

Pošto se termin ontologija za ovo istraživanje upotrebljava u jednom formalno širokom smislu, sam od sebe se zabranjuje put kojim bi se njena metoda razjasnila u sledu njene povesti.

Upotrebom termina ontologija takođe se nije besedilo u prilog nijednoj određenoj filozofskoj disciplini koja bi stajala u sklopu povezanosti sa ostalim disciplinama. Uopšte ne treba da se udovolji zadatku neke prethodno date discipline, nego obrnuto: od stvarskih nužnosti određenih pitanja i od vrste obrađivanja koju zahtevaju „same stvari", može u svakom slučaju da se obrazuje jedna disciplina.

Vodećim pitanjem o smislu bitka istraživanje stoji kod fundamentalnog pitanja filozofije uopšte. Vrsta obrađivanja ovog pitanja je *fenomenološka*. Time se ova rasprava ne pripisuje ni nekom „stanovištu" niti nekom „pravcu", zato što fenomenologija nije i nikada ne može ni da postane ni jedno ni drugo, sve dok razume samu sebe. Izraz „fenomenologija" primarno označava jedan *pojam metode*. On ne karakteriše stvarstveno Šta predmetâ filozofskog istraživanja nego *Kako* tog istraživanja. Što se neki pojam metode ispravnije ispoljava u svojim dejstvima, i što obuhvatnije određuje načelni duktus neke znanosti, utoliko je izvornije on ukorenjen u razračunavanje sa samim stvarima, utoliko se više udaljava od onoga što nazivamo tehničkim zahvatom, kojih takođe ima mnogo i u teorijskim disciplinama.

Naziv „fenomenologija" izražava jednu maksimu koja može da se formuliše ovako: „ka samim stvarima!" – naspram svih slobodno lebdećih konstrukcija, slučajnih nalaza, naspram preuzimanja samo prividno legitimisanih pojmova, naspram prividnih pitanja koja se često kroz generacije kočopere kao „problemi". Međutim, ta maksima je ipak – moglo bi da se uzvrati – obilato samorazumljiva, a povrh toga ona je i izraz principa svakog znanstvenog saznanja. Ne uviđa se, zašto bi ta samorazumljivost trebalo da se izričito preuzme u oznaku naziva nekog istraživanja. Doista se radi o jednoj „samorazumljivosti" koju hoćemo da približimo sebi onoliko koliko je to važno za rasvetljavanje postupka ove rasprave. Eksponiraćemo samo pretpojam fenomenologije.

Taj izraz ima dva sastavna dela: fenomen i logos; oba se vraćaju natrag na grčke termine: φαινόμενον i λόγος. Spoljašnje uzevši, naziv fenomenologija obrazovan je na način koji odgovara načinu obrazovanja naziva teologija, biologija, sociologija – imêna koja se prevode: znanost o bogu, o životu, o zajednici. Fenomenologija bi, prema tome, bila *znanost o fenomenima*. Pretpojam fenomenologije treba da se ispostavi karakterisanjem onoga što je mneno oboma sastavnim delovima naziva, „fenomen" i „logos", i fiksiranjem smisla imena koje je od njih *sastavljeno*. Povest same reči, koja je verovatno nastala u Volfovoj [Christian Wolff] školi, ovde nije značajna.

A. Pojam fenomena

Grčki izraz φαινόμενον, na koji se vraća termin „fenomen", izvodi se od glagola φαίνεσθαι koji znači: pokazivati se; φαίνομενον stoga kazuje: ono što se pokazuje, sebepokazujuće, ono otvorljivo; sâmo φαίνεσθαι jedna je *medijalna* tvorevina od φαίνω, obelodaniti, rasvetliti; φαίνω pripada korenu φα- kao φῶς, svetlost, svetlina, jasnoća, tj. ono u čemu nešto može da postane otvorljivo, po sebi samom vidljivo. Kao značenje izraza „*fenomen*" stoga treba utvrditi: ono *sebe-na-sebi-samom-pokazujuće*, ono otvorljivo. Tada su φαινόμενα, „fenomeni", celokupnost onoga što leži obelodanjeno ili može biti izneto na svetlost, što su Grci ponekad jednostavno identifikovali sa τὰ ὄντα (biće). No, biće se može sâmo od sebe pokazati na različite načine, svagda prema vrsti pristupa njemu. Čak postoji mogućnost da se biće pokazuje kao ono što biće po sebi samom *nije*. U tom sebepokazivanju biće „izgleda tako kao ...". Takvo sebepokazivanje mi nazivamo *prividanje*, *sijanje*. Pa tako i u grčkom jeziku izraz φαινόμενον, fenomen, ima značenje: ono izgledajuće tako kao, ono „prividno", „privid", „sjaj"; φαινόμενον ἀγαθόν mni nešto dobro što izgleda tako kao – ali „u zbilji" nije ono kao šta ono sebe daje. Za dalje razumevanje pojma fenomen sve je u tome da se vidi, kako je po svojoj strukturi među sobom zajedno povezano ono što je imenovano u oba značenja od φαινόμενον

(„fenomen": ono sebepokazujuće i „fenomen": privid). Samo ukoliko nešto uopšte po svom smislu pretenduje da se pokaže, tj. da bude fenomen, ono *može* da se pokaže *kao* nešto što ono *nije*, ono *može* „samo da izgleda tako kao ...". U značenju φαινόμενον („privid") zajedno s njim već leži uključeno izvorno značenje (fenomen: ono otvorljivo) tako što fundira to drugo značenje. Naziv „fenomen" terminološki dodeljujemo pozitivnom i izvornom značenju φαινόμενον-a i razlikujemo fenomen od privida kao privativne modifikacije fenomena. A ono što izražavaju *oba* termina, najpre nema baš nikakve veze sa onim što se naziva „pojava" ili čak „puka pojava".

Takva je beseda o „pojavama bolesti". Mnena su dešavanja na telu koja se pokazuju i u sebepokazivanju kao ta sebepokazujuća „indiciraju" nešto što samog sebe *ne* pokazuje. Nastupanje tih dešavanja, njihovo sebepokazivanje, ide zajedno s biti-predručnim smetnji koje same sebe ne pokazuju. Pojava kao pojava „nečega", prema tome, upravo *ne* kazuje: pokazati samog sebe, nego sebejavljanje nečega, što sebe ne pokazuje, kroz nešto što sebe pokazuje.
a Pojavljivanje je jedno *sebe-ne-pokazivanje*. Ali, ovo „Ne" nikako ne sme da bude bačeno na zajedničku hrpu s privativnim Ne, kao kakvo ono određuje strukturu privida. Ono što se *ne* pokazuje na *taj* način, poput onoga pojavljivajućeg, takođe ne može nikada ni da se priviđa, da sija. Sve indikacije, sva prikazivanja, svi simptomi i simboli poseduju navedenu formalnu osnovnu strukturu pojavljivanja, premda su oni među sobom još različiti.

Iako „pojavljivanje" nije i nikada nije sebepokazivanje u smislu fenomena, ono je ipak mogućno samo *na osnovu* nekog *sebepokazivanja* nečega. Ali to sebepokazivanje, koje ujedno omogućava i pojavljivanje, nije sâmo pojavljivanje. Pojavljivanje je sebe*javljanje* kroz nešto što sebe pokazuje. Ako se tada kaže da rečju „pojava" upućujemo na nešto u čemu se nešto pojavljuje, a da sâmo nije pojava, onda time pojam fenomena nije granično obuhvaćen nego *pretpostavljen*; međutim, ta pretpostavka ostaje pokrivena zato što u tom određenju „pojave" izraz „pojaviti" biva dvoznačno upotrebljen. Ono u čemu se nešto „pojavljuje", kazuje: u čemu se nešto javlja, tj. sebe ne pokazuje; a u besedi: „a da sâmo nije 'pojava'", pojava

znači *sebepokazivanje*. To sebepokazivanje, međutim, suštinski pripada onome „U-čemu", u čemu se nešto javlja. Fenomeni, prema tome, *nikada* nisu pojave, a svaka pojava zasigurno jeste upućena na fenomene. Ako se fenomen definiše uz pomoć jednog, k tome još i nejasnog pojma „pojave", onda je sve postavljeno naopačke, pa je „kritika" fenomenologije na toj bazi, naravno, čudan poduhvat.

Izraz „pojava" može opet i sam da znači nešto dvostruko: jedanput *pojavljivanje* u smislu sebejavljanja kao sebe-ne-pokazivanja, a potom to javljajuće sâmo – koje u svom sebepokazivanju ukazuje na nešto sebe-ne-pokazujuće. I konačno, pojavljivanje se može upotrebljavati kao naziv za pravi smisao fenomena kao sebepokazivanja. Ako se ta tri različita stanja stvari označe kao „pojava", onda je zbrka neizbežna.

Ali, ona se suštinski povećava i time što „pojava" može da primi još jedno drugačije značenje. Ako se ono javljajuće, koje u svom sebepokazivanju ukazuje na ono neotvorljivo, shvati kao ono što nastupa na onome što je sâmo neotvorljivo, kao ono što izračava iz njega, i to tako da se to neotvorljivo misli kao ono suštinski *nikada* otvorljivo – tada pojava kazuje koliko i proizvođenje, odnosno ono proizvedeno koje, međutim, ne sačinjava svojstveni bitak onoga proizvedećeg: pojavu u smislu „puke pojave". Ono proizvedeno javljajuće, doduše, pokazuje samog sebe, i to tako da ono, kao izračavanje onoga što ono javlja, to upravo stalno zastire po njemu samom. Ali, to zastiruće nepokazivanje opet nije privid. Kant upotrebljava termin pojava u toj sprezi. Pojave su po njemu jedanput „predmeti empirijskog zrenja", ono što se u tom zrenju pokazuje. To sebepokazujuće (fenomen u pravom izvornom smislu) istodobno je „pojava" kao javljajuće izračavanje nečega što se u pojavi *prikriva*.

Ukoliko je za „pojavu" u značenju sebejavljanja kroz neko sebepokazujuće konstitutivan neki fenomen, a on se privativno može preobraziti u privid, onda i pojava može da postane puki privid. Pri određenom osvetljenju neko može da izgleda tako kao da ima pocrvenelo lice, a to sebe pokazujuće crvenilo može da se uzme kao javljanje predručno-bitka, postojanja temparature, što opet sa svoje strane još indicira i neku smetnju u organizmu.

Fenomen – sebe-na-sebi-samom-pokazivanje – označava jednu istaknutu vrstu susreta nečega. *Pojava*, nasuprot tome, mni jedan bivstvujući odnos upućivanja u samom biću, i to tako da ono *upućujuće* (javljajuće) može da udovolji svojoj mogućnoj funkciji samo ako pokazuje sebe na sebi samom, ako je „fenomen". Pojava i privid su i sami na različit način fundirani u fenomenu. Zamršena mnogostrukost „fenomenâ" koji su imenovani nazivima fenomen, privid, pojava, puka pojava, može da se razmrsi samo ako je pojam o fenomenu razumljen od samog početka: ono sebe-na-sebi-samom-pokazujuće.

Ako u ovom shvatanju pojma fenomena ostaje neodređeno: koje se biće oslovljava kao fenomen, i ako uopšte ostaje otvoreno: da li je ono sebe-pokazujuće svagda jedno biće ili jedan karakter bitka bića, onda je dobijen samo *formalni* pojam fenomena. Ali, ako se pod tim sebe-pokazujućim razumeva biće koje je recimo u Kantovom smislu pristupačno putem empirijskog zrenja, onda pri tome formalni pojam fenomena dolazi do pravilne primene. U toj upotrebi fenomen ispunjava značenje *vulgarnog* pojma fenomena. Taj vulgarni pojam, međutim, nije fenomenološki pojam fenomena. U horizontu Kantove problematike ono što se fenomenološki poima pod fenomenom, zadržavajući ostale razlike, može da se ilustruje tako što kažemo: ono što u pojavama, vulgarno razumljenom fenomenu, pokazuje sebe svagda već prethodno i prateći, premda netematski, može tematski da se dovede do sebepokazivanja, pa to sebe-tako-na-sebi-samom-pokazujuće („forme zrenja") jesu fenomeni fenomenologije. Jer, očigledno je da prostor i vreme moraju moći sebe tako da pokazuju, oni moraju moći da postanu fenomen, ako Kant jedan stvarno osnovan transcendentalan iskaz zahteva time što kaže da je prostor ono a priori U-čemu nekog poretka.

No, ako fenomenološki pojam fenomena uopšte treba da bude razumljen, apstrahujući od toga kako bi ono sebepokazujuće bilo bliže određeno, onda je nezaobilazna pretpostavka za to uvid u smisao formalnog pojma fenomena i njegove pravilne primene u jednom vulgarnom značenju. – Pre fiksiranja pretpojma fenomenologije treba granično obuhvatiti značenje λόγος-a, da bi time postalo razgovetno, u kojem smislu fenomenologija uopšte može da bude „znanost o" fenomenima.

B. Pojam logosa

Pojam λόγος je kod Platona i Aristotela mnogoznačan, i to na takav način da ta značenja teže uzajamnom razilaženju, a da nisu pozitivno vođena jednim osnovnim značenjem. Uistinu to je samo privid koji se održava onoliko dugo koliko je interpretaciji potrebno da primereno shvati osnovno značenje u njegovoj primarnoj sadržini. Ako kažemo da je osnovno značenje λόγος-a beseda, onda ovaj doslovan prevod postaje potpuno valjan tek iz određenja onoga što kazuje sama beseda. Kasnija povest značenja reči λόγος, a pre svega mnogostruke i samovoljne interpretacije filozofije koja je dolazila nakon toga, stalno pokrivaju svojstveno značenje besede, koje je dovoljno otvoreno obelodanjeno. λόγος se „prevodi", tj. uvek izlaže kao um, sud, pojam, definicija, osnov, odnos. Ali, kako bi „beseda" mogla da se modifikuje tako da λόγος znači sve to nabrojano, i to unutar znanstvene upotrebe jezika? Čak i ako se λόγος razume u smislu iskaza, a iskaz kao „sud", ipak i tada tim prividno pravilnim prevodom fundamentalno značenje može da bude promašeno, ponajpre ako se sud pojmi u smislu bilo koje od današnjih „teorija o sudu". λόγος ne kazuje – u svakom slučaju ne kazuje primarno – sud, ako se pod tim razume neko „povezivanje" ili neko „zauzimanje stava" (priznavanje – odbacivanje).

λόγος kao beseda pre kazuje koliko i δηλοῦν, učiniti otvorljivim ono o čemu je u besedi „beseda". Aristotel je ovu funkciju besede oštrije eksplicirao kao ἀποφαίνεσθαι.[12] λόγος pušta nešto da se vidi (φαίνεσθαι), naime ono o čemu je beseda, i to *za* onog besedećeg (medijum), odn. za one koji jedan s drugim besede. Beseda „pušta da se vidi" ἀπὸ ... polazeći od samog onoga o čemu je beseda. U besedi (ἀπόφανσις) treba – ukoliko je ona prava – ono *šta* je besedeno da bude crpeno *iz* onoga o čemu biva besedeno, tako da besedeće saopštavanje u svome kazanom čini ono o čemu ono besedi otvorljivim i tako pristupačnim drugom. To je struktura λόγος-a kao ἀπόφανσις-a. Nije svakoj besedi svojstven *taj* modus

12 Aristotel, *de interpretatione* cap. 1–6. Dalje, *Metafizika* Z 4 i *Nikomahova etika* Z.

činjenja-otvorljivim u smislu napućujućeg puštanja-da-se-vidi. Moliti (εὐχή) npr. takođe čini otvorljivim, ali na drugačiji način.

U konkretnom sprovođenju besedenje (puštanje-da-se-vidi) ima karakter govorenja, glasovnog pozvučenja u rečima. λόγος je φωνή, i to φωνὴ μετὰ φαντασίας – glasovno pozvučenje u kojem je svagda nešto vizirano.

I samo *zato* što funkcija λόγος-a kao ἀπόφανσις-a leži u ukazivajućem puštanju-da-se-vidi nečega, λόγος može da poseduje strukturnu formu σύνθεσις. Sinteza ovde ne kazuje povezivanje i spajanje predstava, bavljenje psihičkim dešavanjima, u odnosu na koja povezivanja tada treba da nastane „problem": kako se ona kao ono unutrašnje podudaraju sa onim fizičkim vani. Ovo συν ima ovde čisto apofantičko značenje i kazuje: nešto u njegovom *skupa* sa nečim, nešto *kao* nešto pustiti da se vidi.

A opet, zato što je λόγος jedno pustiti-da-se-vidi, *zato* on može da bude istinit ili lažan. Takođe sve leži u tome da se držimo slobodni od nekog konstruisanog pojma istine u smislu nekog „podudaranja". Ta ideja niukom slučaju nije primarna ideja u pojmu ἀλήθεια. Ono „biti-istinit", „istinobitak" λόγος-a kao ἀληθεύειν kazuje: biće *o kojem* je beseda, u λέγειν-u kao ἀποφαίνεσθαι izvući iz njegove prikrivenosti i pustiti ga da se vidi kao ono neprikriveno (ἀληθές), *otkriti* ga. Ujedno, „biti-lažan", „lažnobitak" ψεύδεσθαι kazuje koliko i obmanuti u smislu *pokriti*: nešto pred nešto staviti (na način onoga pustiti-da-se-vidi) i time ga izdavati *kao* nešto što ono *nije*.

Međutim, pošto „istina" ima taj smisao i λόγος je jedan određeni modus onoga pustiti-da-se-vidi, to λόγος upravo *ne* sme da se oslovi kao primarno „mesto" istine. Ako se istina, kao što je to danas postalo sasvim uobičajeno, određuje kao ono što „svojstveno" pripada sudu, i tom tezom se povrh toga poziva na Aristotela, onda kao što je bez prava to pozivanje tako je pre svega pogrešno razumljen grčki pojam istine. „Istinito" je u grčkom smislu, i to izvornije od pomenutog λόγος-a, αἴσθησις – prosto, čulno dokučivanje nečega. Ukoliko neka αἴσθησις svagda cilja na svoju ἴδια, na svagda genuino samo direktno *kroz* nju i *za* nju dostupno biće, npr. gledanje na boje, onda je dokučivanje uvek istinito. To kazuje: gledanje

otkriva uvek boje, slušanje otkriva uvek tonove. U najčistijem i najizvornijem smislu „istinito" – tj. samo otkrivajući, tako da ono nikada ne može da pokriva, jeste čisto νοεῖν, prosto tamo-gledajuće dokučivanje najjednostavnijih određenja bitka bića kao takvog. To νοεῖν ne može nikada da pokriva, nikada da bude lažno, ono svakako može da ostane neko *nedokučivanje*, ἀγνοεῖν, da ne bude dovoljno za prost, primeren pristup.

Ono što više nema formu sprovođenja čistog pustiti-da-se-vidi, nego svagda u pokazivanju rekurira na nešto drugo i tako pušta da se vidi svagda nešto *kao* nešto, to tom strukturom sinteze preuzima mogućnost pokrivanja. A „istina suda" samo je protivslučaj tom pokrivanju – tj. jedan *višestruko fundirani* fenomen istine. Realizam i idealizam s podjednakom temeljnošću promašuju smisao grčkog pojma istine, iz kojeg se uopšte može razumeti samo mogućnost nečega takvog poput „učenja o idejama" kao filozofskog *saznanja*.

A pošto funkcija λόγος-a leži u prostom pustiti-da-se-vidi nečega, u *pustiti-da-se-dokuči* bića, λόγος može da znači *um*. I pošto se opet λόγος ne upotrebljava samo u značenju λέγειν nego istodobno i u značenju λεγόμενον, ono pokazano kao takvo, i pošto ovo poslednje nije ništa drugo do ὑποκείμενον koje za svako pridolazeće oslovljavanje i razgovaranje svagda već kao predručno leži u *osnovi*, to λόγος qua λεγόμενον kazuje osnov, ratio. I pošto, konačno, λόγος qua λεγόμενον može takođe da znači: ono kao nešto oslovljeno, što je postalo vidljivo u svom odnošenju prema nečemu, u svojoj „odnosnosti", to λόγος dobija značenje *odnošenja* i *odnosa*.

Neka ova interpretacija „apofantičke besede" bude dovoljna za razjašnjenje primarne funkcije λόγος-a.

C. Pretpojam fenomenologije

Pri konkretnom predočavanju onoga što se ispostavilo u interpretaciji „fenomena" i „logosa" pada u oči jedan unutrašnji odnos između onoga što je ovim nazivima mneno. Izraz fenomenologija

dâ se grčki formulisati: λέγειν τὰ φαινόμενα; a λέγειν kazuje ἀποφαίνεσθαι. Fenomenologija tada kazuje: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: ono što se pokazuje onako kako se ono sâmo od sebe pokazuje, pustiti da se vidi sâmo od sebe. To je formalni smisao istraživanja koje sebi daje naziv fenomenologija. Tako, međutim, ne dolazi do izraza ništa drugo do gore formulisana maksima: „K samim stvarima!"

Prema tome, naziv fenomenologija je, s obzirom na svoj smisao, drugačiji od oznaka teologija i tome slično. Ove imenuju predmete dotične znanosti u njenoj svagdašnjoj stvarstvenosti. „Fenomenologija" niti imenuje predmet svojih istraživanja, niti karakteriše naziv njihove stvarstvenosti. Ta reč samo daje razjašnjenje o *Kako* pokazivanja i vrste obrađivanja onoga *šta* u toj znanosti treba da bude obrađivano. Znanost „o" fenomenima kazuje: *takvo* shvatanje njenih predmeta da sve što o njima stoji za pretresanje mora da bude obrađeno u direktnom pokazivanju i direktnom legitimisanju. Taj isti smisao ima i u osnovi tautološki izraz „deskriptivna fenomenologija". Deskripcija ovde ne označava postupak po vrsti recimo botaničke morfologije – naziv ima opet prohibitivan smisao: držati se daleko od sveg nelegitimišućeg određivanja. Karakter same deskripcije, specifičan smisao λόγος-a, može da se fiksira tek iz „stvarstva" onoga što treba da bude „opisano", tj. što u vrsti susreta fenomena treba da bude dovedeno do znanstvene određenosti. Značenje formalnog i vulgarnog pojma fenomena formalno opravdava da se fenomenologijom nazove svako pokazivanje bića onako kako se ono pokazuje na sebi samom.

No, s obzirom na šta mora da se deformalizuje formalni pojam fenomena u fenomenološki pojam fenomena, i kako se ovaj poslednji razlikuje od vulgarnog pojma fenomena? Šta je ono što fenomenologija treba da „pusti da se vidi"? Šta je to što u jednom istaknutom smislu mora da bude nazvano „fenomen"? Šta je po svojoj suštini *nužno* tema *izričitog* pokazivanja? Očigledno nešto što se najpre i ponajviše upravo *ne* pokazuje, što je naspram onoga što se najpre i ponajviše pokazuje *prikriveno*, ali je istodobno nešto što suštinski pripada onome što se najpre i ponajviše pokazuje, i to
a tako da sačinjava njegov smisao i osnov.

Ono, međutim, što u jednom izuzimajućem smislu ostaje *prikriveno*, ili ponovo pada natrag u *pokrivenost*, ili se samo *„iskrivljeno”* pokazuje, nije ovo ili ono biće nego, kao što su pokazala prethodna razmatranja, *bitak* bića. On može da bude toliko mnogo pokriven da biva zaboravljen pa da izostaje i pitanje o njemu i njegovom smislu. Prema tome, ono što u istaknutom smislu, iz svoje najvlastitije stvarstvene sadržine zahteva da postane fenomen, fenomenologija je tematski zahvatila kao predmet.

Fenomenologija je vrsta pristupa onome, i legitimišuća vrsta određivanja onoga što treba da postane tema ontologije. *Ontologija je mogućna samo kao fenomenologija*. Fenomenološki pojam fenomena mni kao ono sebepokazujuće bitak bića, njegov smisao, njegove modifikacije i derivate. A sebepokazivanje nije nikakvo proizvoljno sebepokazivanje, niti je uopšte nešto takvo poput pojavljivanja. Bitak bića najmanje može igda biti nešto takvo „iza čega” stoji još nešto „što se ne pojavljuje”.

„Iza” fenomena fenomenologije suštinski ne stoji ništa drugo, ali ono što treba da postane fenomen zasigurno može da bude prikriveno. I upravo zato što fenomeni najpre i ponajviše *nisu* dati, fenomenologija i jeste potrebna. Pokritost je protivpojam za „fenomen”.

Različite su vrste mogućne pokritosti fenomena. Jedanput neki fenomen može da bude pokriven u tom smislu da je on uopšte još *neotkriven*. O njegovom sastoju nema ni upoznatosti ni neupoznatosti. Jedan fenomen, dalje, može da bude *zapreten*. U tome stoji: on je prethodno jedanput bio otkriven, ali je opet zapao u pokrivenost. Ta pokrivenost može da postane totalna, ili, pak, što je pravilo, ono prethodno otkrito je još vidljivo, premda samo kao privid. Pa ipak, koliko privida – toliko „bitka”. Ova pokrivenost kao „iskrivljenost” najčešća je i najopasnija, zato što su ovde mogućnosti obmane i zavođenja posebno uporne. Raspoložive, ali u svojoj sraslosti sa tlom zastrte strukture bitka i njihovi pojmovi možda iziskuju svoje pravo unutar jednog „sistema”. One se na osnovu konstruktivne skopčanosti u jednom sistemu izdaju za nešto čemu dalje opravdavanje nije potrebno i za nešto što je „jasno”, te stoga može da služi nekoj napredujućoj dedukciji kao polazište.

Sama pokrivenost, bila ona shvaćena u smislu prikrivenosti, ili zapretenosti, ili iskrivljenosti, poseduje opet dvostruku mogućnost. Postoje slučajne pokrivenosti i nužne, tj. takve koje se osnivaju u vrsti sastoja onoga otkritog. Svaki izvorno stvoreni fenomenološki pojam i stav stoji kao saopšteni iskaz u mogućnosti izrođavanja. On se dalje predaje u praznom razumevanju, gubi svoju sraslost sa tlom i postaje slobodno lebdeća teza. Mogućnost ukrućivanja i nezahvativosti onoga izvorno „zahvativog" leži u konkretnom radu same fenomenologije. A teškoća tog istraživanja sastoji se upravo u tome da se ono spram samog sebe učini kritičkim u jednom pozitivnom smislu.

Vrsta susreta bitka i strukturâ bitka u modusu fenomena mora pre svega da bude *zadobijena* od predmetâ fenomenologije. Otuda *polazište* analize isto kao i *pristup* fenomenu kao i *prolaz* kroz vladajuće pokrivenosti iziskuju vlastitu metodičku osiguranost. U ideji „originarnog" i *intuitivnog* shvatanja i eksplikacije fenomenâ leži protivnost naivnosti nekog slučajnog, „neposrednog" i nepromišljenog „sagledavanja".

Na tlu granično obuhvaćenog pretpojma fenomenologije, pak, mogu u svom značenju da se fiksiraju takođe i termini „*fenomenalno*" i „*fenomenološki*". „Fenomenalnim" se naziva ono što je dato na način susreta fenomena i što se na taj način može eksplicirati; otuda i beseda o fenomenalnim strukturama. „Fenomenološkim" se označava sve ono što pripada vrsti pokazivanja i eksplikacije, i što sačinjava pojmovnost koja se zahteva u ovom istraživanju.

Pošto je fenomen u fenomenološkom razumu uvek samo ono što sačinjava bitak, a bitak je svagda bitak bića, to je za nameravano slobodno polaganje bitka prethodno potrebno pravo prinošenje samog bića. Ono isto tako mora da pokaže sebe u onoj vrsti pristupa koja genuino pripada njemu. I tako vulgarni pojam fenomena postaje fenomenološki relevantan. Prethodni zadatak „fenomenološkog" osiguranja egzemplarnog bića kao polazište za svojstvenu analitiku uvek je već predskiciran iz cilja te analitike.

Stvarstveno uzeto, fenomenologija je znanost o bitku bića – ontologija. U datom tumačenju zadataka ontologije proizašla je

nužnost jedne fundamentalne ontologije, koja za temu ima ontološki-ontički istaknuto biće, tubitak, i to tako da ona sebe dovodi pred kardinalan problem – pred pitanje o smislu bitka uopšte. a
Iz samog istraživanja odaće se: metodički smisao fenomenološke deskripcije jeste *izlaganje*. λόγος fenomenologije tubitka ima karakter ἑρμηνεύειν, kojim se razumevanju bitka, koje pripada samom tubitku, *objavljuje* svojstveni smisao bitka i osnovne strukture njegovog vlastitog bitka. Fenomenologija tubitka je *hermeneutika* u izvornom značenju reči, prema kojem ona označava posao izlaganja. No, ukoliko se otkrivanjem smisla bitka i osnovnih struktura tubitka uopšte ispostavi horizont za svako dalje ontološko istraživanje bića koje nije primereno tubitku, onda ta hermeneutika postaje istodobno „hermeneutika" u smislu izrade uslova mogućnosti svakog ontološkog istraživanja. A ukoliko, konačno, tubitak poseduje ontološku prednost pred svim bićem – kao biće u mogućnosti egzistencije, onda hermeneutika kao izlaganje bitka tubitka dobija jedan specifični treći – onaj, filozofski razumljeno, *primarni* smisao jedne analitike egzistencijalnosti egzistencije. U toj hermeneutici je tada, ukoliko ona povesnost tubitka ontološki izrađuje kao ontički uslov mogućnosti istorije, ukorenjeno ono što samo na izveden način može da se nazove „hermeneutika": metodologija istorijskih duhovnih znanosti.

Bitak kao osnovna tema filozofije nije nikakav rod nekog bića, a ipak se tiče svakog bića. Njegovu „univerzalnost" treba tražiti u većim visinama. Bitak i struktura bitka leže izvan i iznad svakog bića, kao i svake mogućne bivstvujuće određenosti nekog bića. *Bitak je naprosto transcedens.* Transcendencija bitka tubitka je jedna b
istaknuta transcedencija, ukoliko u njoj leži mogućnost i nužnost najradikalnije *individuacije*. Svako otključenje bitka kao transcendensa jeste *transcendentalno* saznanje. *Fenomenološka istina (otključenost bitka) jeste veritas transcendentalis.*

Ontologija i fenomenologija nisu dve različite discipline pored ostalih disciplina koje pripadaju filozofiji. Oba naziva karakterišu samu filozofiju prema predmetu i vrsti obradjivanja. Filozofija je univerzalna fenomenološka ontologija, koja polazi od hermeneutike tubitka, a ova je kao analitika *egzistencije* čvrsto postavila c

kraj niti vodilje sveg filozofskog ispitivanja tamo odakle ono *proističe* i kamo se ono *vraća natrag*.

Istraživanja koja slede postala su mogućna samo na tlu koje je položio E. Huserl, čijim je *Logičkim istraživanjima* fenomenologija i došla do svog proboja. Tumačenja pretpojma fenomenologije pokazuju
a da se njeno suštinsko ne nalazi u tome da bude *zbiljska* kao filozofski „pravac". Višlje od zbiljnosti stoji *mogućnost*. Razumevanje fenomenologije leži jedino u tome da se ona zahvati kao mogućnost.[13]

Neka s obzirom na nezgrapnost i „nelepotu" izraza unutar analiza koje slede bude pridodata napomena: jedno je pripovedajući izveštavati o *biću*, a drugo je zahvatiti biće u njegovom *bitku*. Za ovaj poslednje navedeni zadatak nedostaju najčešće ne samo reči, nego pre svega „gramatika". Ako je dopušteno jedno upućivanje na pređašnja i po svom nivou neuporediva analitička istraživanja bitka, onda neka se ontološki odseci u Platonovom *Parmenidu* ili četvrto poglavlje sedme knjige Aristotelove *Metafizike* uporede s nekim pripovedajućim odsekom iz Tukidida i videće se ono nečuveno u formulacijama koje su pred Grke kao zadatak postavili njihovi filozofi. A tamo gde su snage suštinski manje, i povrh toga je područje bitka koje treba otključiti ontološki daleko teže od područja bitka koje je bilo dato pred Grke, tu će da se povećaju razvučenost obrazovanja pojmova i krutost izraza.

§ 8. Nacrt rasprave

Pitanje o smislu bitka je najuniverzalnije i najpraznije; ali u njemu istodobno leži i mogućnost njegovog vlastitog najoštrijeg
b upojedinačavanja na svagdašnji tubitak. Zadobijanju osnovnog pojma „bitak" i predskiciranju ontološke pojmovnosti koja se njime zahteva, kao i njenih nužnih varijacijâ, potrebna je jedna konkretna

13 Ako istraživanje koje sledi napravi nekoliko koraka napred u otključenju „samih stvari", onda to autor u prvom redu zahvaljuje E. Huserlu koji je autora, za vreme njegovih frajburških godina učenja, snažnim ličnim vođstvom i najslobodnijim ustupanjem neobjavljenih istraživanja upoznao sa najrazličitijim područjima fenomenološkog istraživanja.

nit vodilja. Univerzalnost pojma o bitku nije u protivsporu sa „specijalnošću" istraživanja – tj. sa prodiranjem k njemu putem jedne specijalne interpretacije jednog određenog bića, tubitka, u čemu treba da bude zadobijen horizont za razumevanje i mogućno izlaganje bitka. Ali, sâmo to biće je u sebi „povesno", tako da najvlastitije ontološko prosvetljavanje tog bića nužno postaje jedna „istorijska" interpretacija.

Izrada pitanja bitka tako se račva u dva zadatka; njima odgovara raščlanjivanje rasprave na dva dela:

Prvi deo: Interpretacija tubitka prema vremenitosti i eksplikacija vremena kao transcendentalnog horizonta pitanja o bitku.

Drugi deo: Osnovne crte jedne fenomenološke destrukcije povesti ontologije po niti vodilji problematike temporalnosti.

Prvi deo se raspada na *tri odseka*:

1. Pripremna fundamentalna analiza tubitka.

2. Tubitak i vremenitost.

3. Vreme i bitak. a

Drugi deo se isto tako raščlanjuje *trostruko*:

1. Kantovo učenje o šematizmu i vremenu kao predstupanj jedne problematike temporalnosti.

2. Ontološki fundament Dekartovog „cogito sum" i preuzimanje srednjovekovne ontologije u problematiku „res cogitans"-a.

3. Aristotelova rasprava o vremenu kao diskrimen fenomenalne baze i granicâ antičke ontologije.

PRVI DEO

Interpretacija tubitka prema vremenitosti i eksplikacija vremena a
kao transcendentalnog horizonta pitanja o bitku b

PRVI ODSEK

Pripremna fundamentalna analiza tubitka

Primarno ispitivano u pitanju o smislu bitka jeste biće karaktera tubitka. I samoj pripremnoj egzistencijalnoj analitici tubitka je, prema njenoj svojstvenoj vrsti, potrebna jedna predskicirajuća ekspozicija i razgraničenje prema prividno s njom uporedno tekućim istraživanjima (1. poglavlje). Čvrsto se držeći fiksirane polazne postavke istraživanja treba na tubitku slobodno postaviti jednu fundamentalnu strukturu: bitak-u-svetu (2. poglavlje). Taj „apriori" izlaganja tubitka nije skrpljena određenost nego jedna izvorno i postojano cela struktura. A ona jamči različite poglede na momente koji je konstituišu. Pri stalnom zadržavanju-u-pogledu svagda prethodne celine te strukture treba fenomenalno izdvojiti te momente. I tako predmet te analize postaju: svet u svojoj svetovnosti (3. poglavlje), bitak-u-svetu kao sabitak i samobitak (4. poglavlje), u-bitak kao takav (5. poglavlje). Na tlu analize te fundamentalne strukture postaje mogućno privremeno pokazivanje bitka tubitka. Njegov egzistencijalni smisao jeste *briga* (6. poglavlje).

PRVO POGLAVLJE

Ekspozicija zadatka pripremne analize tubitka

---

§ 9. Tema analitike tubitka

Biće, čija analiza stoji kao zadatak, svagda smo mi sami. Bitak a
tog bića je *svagda moj*. U bitku tog bića ono se sâmo odnoseći drži
prema svom bitku. Kao biće tog bitka ono je izručeno svom vlasti- b
tom bitku. *Bitak* je ono o čemu se tom biću svagda i samom radi. c
Iz ovog karakterisanja tubitka odaje se dvojako:

1. „Suština" tog bića leži u njegovom da-jest – njegovom da-bitku. d
Šta-bitak, ono šta-jest (essentia) tog bića mora se, ukoliko uopšte o tome može da se govori, pojmiti iz njegovog bitka (existentia). Pri tome je upravo ontološki zadatak da se pokaže da, ako za bitak tog bića odaberemo oznaku egzistencija, taj naziv nema i ne može da ima ontološko značenje nasleđenog termina existentia; prema nasleđenom predanju existentia ontološki kazuje koliko i *biti-predručan, predručno-bitak* – kazuje jednu vrstu bitka koja primereno suštini ne pridolazi biću karaktera tubitka. Pometnja se izbegava time što za naziv existentia mi uvek upotrebljavamo interpretirajući izraz *predručnost*, a egzistenciju kao određenje bitka dodeljujemo jedino tubitku.

„Suština" tubitka leži u njegovoj egzistenciji. Stoga karakteri koji se mogu ispostaviti na tom biću, nisu predručna „svojstva" nekog tako i tako „izgledajućeg" predručnog bića, nego svagda njemu

mogući načini da jest – i samo to. Sav tako-bitak tog bića je primarno bitak. Stoga naziv „tubitak", kojim mi označavamo to biće, ne izražava
a njegovo Šta, kao sto, kuća, drvo, nego bitak.

2. Bitak, *o kojem* se tom biću u njegovom bitku radi, jeste svagda moj. Tubitak stoga nikada ne treba ontološki zahvatiti kao slučaj i egzemplar nekog roda bića kao onoga predručnog. Za to biće njegov bitak je „ravnodušan"; tačnije gledano, ono „jeste" tako da njegov bitak za njega ne može biti ni ravnodušan ni neravnodušan. Oslovljavanje tubitka mora primereno karakteru *svagdamojosti* tog
b bića stalno ujedno da kazuje i *ličnu* zamenicu: „ja jesam", „ti jesi".

A tubitak jeste moj, opet, svagda na ovaj ili onaj način da jest. On se uvek već nekako odlučio na koji način tubitak jeste svagda moj. Biće, kojem se u njegovom bitku radi o tom bitku samom, drži se prema svom bitku kao svojoj najsvojstvenijoj mogućnosti. Tubitak *jeste* svagda svoja mogućnost, a on nju „nema" još samo tako da bi mu ona bila svojstvo poput nečega predručnog. A pošto tubitak suštinski svagda jeste svoja mogućnost, onda to biće *može* u svom bitku samog sebe da „bira", da zadobije, ono može sebe da izgubi, odnosno da nikada ne zadobije sebe i samo „prividno" da se zadobije. Ono može da je izgubilo sebe, i može da još nije zadobilo sebe, samo ukoliko je po svojoj suštini mogućno *svojstveno* biće, a to znači ukoliko je sebi posvojeno. Oba modusa bitka *svojstvenosti* i *nesvojstvenosti* – ovi izrazi su u strogom smislu reči terminološki odabrani – osnivaju se u tome da je tubitak uopšte određen putem svagdamojosti. Nesvojstvenost tubitka, međutim, ne označava otprilike nešto „manje" bitka ili neki „niži" stupanj bitka. Nesvojstvenost pre može da odredi tubitak prema njegovoj najpunijoj konkretizaciji u njegovoj zaposlenosti, uzbuđenosti, zainteresovanosti, sposobnosti za uživanje.

Oba skicirana karaktera tubitka: jedanput prednost „existentia-e" u odnosu na essentia-u, i potom svagdamojost, već pokazuju da se analitika tog bića stavlja pred jednu svojevrsnu fenomenalnu oblast. To biće nema, i nikada nema, vrstu bitka onoga unutar sveta samo predručnog. Otuda ono takođe ne treba tematski da bude unapred dato na način prednalaženja onoga predručnog. Njegova prava unapred-datost je tako malo samorazumljiva, da sâmo njegovo

određivanje sačinjava jedan suštinski deo ontološke analitike tog bića. Sa sigurnim sprovođenjem prave unapred-datosti tog bića stoji i pada mogućnost da se bitak tog bića uopšte dovede do razumevanja. Ma koliko analiza bila privremena, ona uvek već zahteva osiguravanje prave polazne postavke.

Tubitak određuje sebe kao biće svagda iz neke mogućnosti koja on *jeste*, a to znači iz mogućnosti koju on istodobno u svom bitku nekako razume. To je formalni smisao ustrojenosti egzistencije tubitka. U tome, međutim, za *ontološku* interpretaciju tog bića leži uputstvo da problematiku njegovog bitka razvija iz egzistencijalnosti[a] njegove egzistencije. Pa ipak, to ne može da znači da se tubitak konstruiše iz neke konkretne mogućne ideje o egzistenciji. Tubitak upravo ne treba da se u polazištu analize interpretira u diferenci nekog određenog egzistiranja, nego treba da se otkriva u njegovom indiferentnom Najpre i Ponajviše. Ne da je indiferenca svakodnevice tubitka *ništa*, već je ona jedan pozitivan fenomenalni karakter tog bića. Iz te vrste bitka i natrag u nju jeste sve egzistiranje – kakvo ono jeste. Ovu svakodnevnu indiferencu tubitka nazivamo *prosečnost*.

A pošto prosečna svakodnevica sačinjava ono ontičko Najpre tog bića, onda je ona u eksplikaciji tubitka bila *preskakana* i uvek iznova se *preskače*. Ono ontički najbliže i poznato jeste ono ontološki najdalje, nesaznato i u svom ontološkom značenju stalno previđano. Ako Avgustin pita: Quid autem propinquius meipso mihi? i mora da odgovori: ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii,[14] onda to važi ne samo za ontičku i predontološku neprozirnost tubitka, nego, u jednoj još i povišenoj meri, za ontološki zadatak da se to biće u svojoj fenomenalno najbližoj vrsti bitka ne samo ne promaši nego da se učini dostupnim u pozitivnom karakterisanju.

Prosečna svakodnevica tubitka, međutim, ne sme da se uzme kao neki puki „aspekat". Takođe u njoj, pa čak u modusu nesvojstvenosti, a priori leži struktura egzistencijalnosti. Takođe u njoj tubitku se na određeni način radi o njegovom bitku, prema kojem

14 Avgustin, *Confessiones*, lib. 10, ap. 16.

se on drži u modusu prosečne svakodnevice, pa makar to bilo i samo u modusu bekstva *pred njim* i zaboravljanja *njega*.

Ali, eksplikacija tubitka u njegovoj prosečnoj svakodnevici ne daje, recimo, samo prosečne strukture u smislu neke rasplinjavajuće neodređenosti. Ono što ontički *jeste* na način prosečnosti, ontološki zasigurno može da bude zahvaćeno u pregnantnim strukturama koje se strukturalno ne razlikuju od ontoloških određenja, na primer, nekog *svojstvenog* bitka tubitka.

Svi eksplikati koji proističu iz analitike tubitka, zadobijeni su u pogledu na strukturu njegove egzistencije. Pošto se određuju iz egzistencijalnosti, mi karaktere bitka tubitka nazivamo *egzistencijalije*. One se moraju oštro odvojiti od određenja bitka tubitku neprimerenog bića, koje nazivamo *kategorije*. Pri tome se ovaj izraz prihvata i čvrsto drži u njegovom primarnom ontološkom značenju. Antička ontologija ima za egzemplarno tlo svog izlaganja bitka biće koje susreće unutar sveta. Kao vrsta pristupa k njemu važi νοεῖν odnosno λόγος. U tome susreće biće. Ali, bitak tog bića mora da postane zahvatljiv u jednom istaknutom λέγειν (pustiti da se vidi), tako da taj bitak unapred postaje razumljiv kao ono šta on jeste i u svakom biću već jeste. Svagda već prethodno oslovljavanje bitka u razgovoru (λόγος) o biću jeste ono κατηγορεῖσθαι. To znači najpre: javno optužiti, nekome pred svima nešto reći u lice. Ontološki primenjen, taj termin kazuje: biću gotovo u lice reći šta ono svagda već kao biće jest, tj. za sve pustiti da se ono vidi u svom bitku. Ono u takvom viđenju vizirano i vidljivo su κατηγορίαι. One obuhvataju apriorna određenja bića koje u λόγος-u može na različite načine da se oslovi i o kojem u λόγος-u može na različite načine da se razgovara. Egzistencijalije i kategorije su dve osnovne mogućnosti karakterâ bitka. Njima odgovarajuće biće zahteva jedan svagda različit način primarnog ispitivanja: biće je neko *Ko* (egzistencija) ili neko *Šta* (predručnost u najširem smislu). Sklop povezanosti ta dva modusa karakterâ bitka može da se obrađuje tek iz razjašnjenog horizonta pitanja bitka.

U Uvodu je već bilo nagovešteno da se u egzistencijalnoj analitici tubitka ujedno pospešuje jedan zadatak, čija hitnost jedva da je manja od hitnosti samog pitanja bitka: slobodno polaganje *onog*

apriorija koji mora da bude vidljiv, treba moći filozofski da pretrese pitanje „šta je čovek". Egzistencijalna analitika tubitka leži *pre* svake psihologije, antropologije i pogotovu biologije. U razgraničavanju spram tih mogućnih istraživanja tubitka tema analitike može da dobije još jedno oštrije granično obuhvatanje. Njegova nužnost se time istodobno može još uverljivije dokazati.

§ 10. Razgraničavanje analitike tubitka spram antropologije, psihologije i biologije

Prema prvom pozitivnom predskiciranju teme nekog istraživanja uvek ostaje da važi njegovo prohibitivno karakterisanje, premda pretresanja o onome što ne treba da se dogodi lako postaju neplodna. Treba da se pokaže da dosadašnja postavljanja pitanja i istraživanja koja ciljaju na tubitak, bez štete po njihovu stvarsku [a] obilatost, promašuju svojstveni, *filozofski* problem, da ona time, sve dok istrajavaju na tom promašaju, ne smeju da pretenduju na to da uopšte *mogu* postići ono čemu u osnovi teže. Razgraničavanja egzistencijalne analitike spram antropologije, psihologije i biologije odnose se samo na načelno ontološko pitanje. One su nužno „teorijski-znanstveno" nedovoljne već i jedino stoga što je znanstvena struktura pomenutih disciplina – a ne recimo „znanstvenost" onih koji rade na njihovom unapređivanju – danas u potpunosti upitna i potrebuje nove poticaje koji moraju da proisteknu iz ontološke problematike.

U istorijskoj orijentaciji namera egzistencijalne analitike može da bude ovako razjašnjena: Dekart, kojem se pripisuje otkriće onoga cogito sum kao polazne baze novovekovnog filozofskog ispitivanja, istraživao je cogitare tog ego – u izvesnim granicama. Nasuprot tome, on ostavlja ono *sum* potpuno nerazmotrenim, iako je ono bilo isto onako izvorno postavljeno kao i cogito. Analitika postavlja ontološko pitanje o bitku toga sum. Ako je on određen, tek onda postaje zahvativa vrsta bitka od cogitationes.

U svakom slučaju, to istorijsko egzemplifikovanje namere analitike istodobno vodi u zabludu. Jedan od njenih prvih zadataka

biće da pokaže da polazna postavka nekog najpre datog ja i subjekta iz osnove promašuje fenomenalni sastoj tubitka. Svaka ideja o „subjektu" ujedno još *ontološki* čini – u slučaju da nije pročišćena nekim privremenim ontološkim osnovnim objašnjenjem – polaznu postavku onoga subjectum (ὑποκείμενον), ma kako se živo isto tako ontički i bunili protiv „duševne supstance" ili „postvarenja svesti". Samoj stvarovitosti potrebno je najpre legitimisanje njenog ontološkog porekla, da bi moglo da se postavi pitanje šta to *pozitivno* treba da se razume pod nepostvarenim *bitkom* subjekta, duše, svesti, duha, osobe. Ovi nazivi imenuju sve određene, „oformljive" oblasti fenomena, a njihova primena, međutim, uvek ide zajedno s jednom čudnom bespotrebnošću da se pita o bitku tako označenog bića. Stoga nije nikakva svojevoljnost u terminologiji ako te nazive, isto onako kao i izraze „život" i „čovek", izbegavamo za označavanje bića koje mi sami jesmo.

S druge strane, međutim, u pravilno razumljenoj tendenci svake znanstvene ozbiljne „filozofije života" – ta reč kazuje onoliko koliko i botanika biljaka – neizričito leži tendenca ka razumevanju
a, b bitka tubitka. Ostaje upadljivo, i to je njen načelni nedostatak, da sam „život" ontološki ne postaje problem kao jedna vrsta bitka.

Istraživanja V. Diltaja [Wilhelm Dilthey] neprestano pokreće stalno pitanje o „životu". „Doživljaje" tog „života" on teži da razume prema sklopu povezanosti njihove strukture i razvoja, polazeći od celine samog tog života. Ono što je filozofski relevantno u njegovoj „duhovnoznanstvenoj psihologiji" ne treba tražiti u tome što, po njemu, ona više ne želi da se orijentiše na psihičke elemente i atome, te da više ne želi da skrpi duševni život, pa da pre cilja na „celinu života" i „oblike" – nego u tome da je on pri svemu tome *pre* svega bio na putu ka pitanju o „životu". Tu se, naravno, isto tako najjače pokazuju granice njegove problematike i pojmovnosti, u kojoj je ona morala da se dovede do reči. Te granice, međutim, s Diltajem i Bergsonom dele i svi njima određeni pravci „personalizma" i sve tendence ka nekoj filozofskoj antropologiji. Takođe ni načelno radikalnija i prozirnija fenomenološka interpretacija personalnosti ne dospeva u dimenziju pitanja o bitku tubitka. Pri svim razlikama u ispitivanju, sprovođenju i svetonazornoj orijentaciji, interpretacije personalnosti

kod Huserla[15] i Šelera [Max Scheler] podudaraju se u onome negativnom. One više ne postavljaju pitanje o samom „bitku osobe", tome „biti-osoba". Kao primer biramo Šelerovu interpretaciju, ne samo zato što je ona literarno dostupna,[16] nego zato što Šeler bitak osobe izričito naglašava kao takvog i pokušava da ga odredi putem razgraničavanja specifičnog bitka akata naspram svega „psihičkog". Osoba, prema Šeleru, nikada ne sme da bude mišljena kao neka stvar ili neka supstanca, ona „je pre neposredno sadoživljeno *jedinstvo* do-življavanja, – a ne neka samo mišljena stvar iza i izvan onoga neposredno doživljenog".[17] Osoba nije nikakav stvaroviti supstancijalni bitak. Dalje, bitak osobe ne može bez ostatka da se sadrži u tome da bude neki subjekat umskih akata neke izvesne zakonitosti.

Osoba nije nikakva stvar, nikakva supstanca, nikakav predmet. Time je naglašeno ono isto što nagoveštava Huserl[18] kada za jedinstvo osobe zahteva jednu suštinski drugačiju konstituciju nego za jedinstvo prirodnih stvari. Ono što Šeler kaže o osobi, on formuluše takođe i za akte: „Nikada, međutim, akt nije takođe i predmet, jer suštini bitka akata pripada da budu samo u samom izvršavanju doživljeni i u refleksiji dati".[19] Akti su nešto nepsihičko. Suštini osobe pripada da osoba egzistira samo u izvršavanju

15 Huserlova istraživanja o „personalnosti" do sada nisu objavljena. Načelna orijentacija problematike pokazuje se već u raspravi *Filozofija kao stroga znanost* [*Philosophie als strenge Wissenschaft*], Logos I (1910) str. 319. To istraživanje je opsežno unapređeno u drugom delu *Ideja za jednu čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju* [*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*] (Husserliana IV), čiji prvi deo (up. ovaj godišnjak tom I [1913]) problematiku „čiste svesti" prikazuje kao problematiku tla istraživanja konstitucije svake realnosti. Drugi deo donosi izvodeće analize konstitucije i u tri odseka obrađuje: 1. Konstituciju materijalne prirode. 2. Konstituciju animalne prirode. 3. Konstituciju duhovnog sveta (personalistički stav u suprotnosti prema naturalističkom). Huserl započinje svoja prikazivanja rečima: „Diltaj ... je doduše sagledao probleme koji daju cilj, pravce radu koji treba izvršiti, ali se još nije probio do odlučujućih formulacija problema i metodički sigurnih rešenja". Posle te prve izrade Huserl je još snažnije sledio te probleme, a u svojim frajburškim predavanjima saopštio je suštinske delove toga.

16 Uporediti ovaj godišnjak tom I, 2 (1913) i II (1916), up. pos. str. 242 i dalje.

17 O. c. II, str. 243.

18 Up. Logos I, l. c.

19 O. c. str. 246.

intencionalnih akata; ona, dakle, suštinski nije *nikakav* predmet. Svaka psihička objektivizacija, dakle, svako shvatanje akata kao nečega psihičkog, identično je s depersonalizacijom. Osoba je u svakom slučaju data kao izvršilac intencionalnih akata koji su povezani jedinstvom nekog smisla. Psihički bitak nema, dakle, ništa s bitkom osobe. Akti bivaju izvršeni, osoba je izvršilac akta. Koji je, međutim, ontološki smisao tog „izvršavati", kako treba da se pozitivno ontološki odredi vrsta bitka osobe? Ali, kritičko pitanje ovde ne sme ostati samo postavljeno. Pitanje je postavljeno o bitku celog čoveka, koga smo navikli da shvatamo kao telesno-duševno-duhovno jedinstvo. Telo, duša i duh mogu ponovo da imenuju oblasti fenomena, koje su za sebe tematski odvojive u nameri određenih istraživanja; njihova ontološka neodređenost u izvesnim granicama može da ne bude važna. Ali, to se u pitanju o bitku čoveka ne može sumativno proračunati iz vrsta bitka tela, duše i duha, vrsta bitka koje povrh toga tek treba ponovo još i odrediti. Pa čak bi i za jedan ontološki pokušaj koji bi postupao na taj način, morala da se pretpostavi neka ideja o bitku celine. Međutim, ono što sprečava ili pogrešno vodi načelno pitanje o bitku tubitka jeste potpuna orijentisanost na antičko-hrišćansku antropologiju, na čije se nedovoljne ontološke fundamente takođe ne obaziru ni personalizam ni filozofija života. Tradicionalna antropologija nosi u sebi:

1. Definiciju čoveka: ζῷον λόγον ἔχον u interpretaciji: animal rationale, umsko živo biće. Vrsta bitka tog ζῷον ovde se, međutim, razume u smislu predručnobitka i dešavanja. λόγος je jedna viša opremljenost, čija vrsta bitka ostaje tamna isto onako kao i vrsta bitka tako sastavljenog bića.

2. Druga nit vodilja za određenje bitka i suštine čoveka je *teološka*: καὶ εἶπεν ὁ θεός ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram.[20] Hrišćansko-teološka antropologija polazeći odavde, a ujedno prihvatajući i antičku definiciju, zadobija izlaganje bića koje nazivamo čovek. Ali, isto onako kao što se bitak boga ontološki interpretira sredstvima antičke ontologije, tako se pogotovu interpretira i bitak onoga ens finitum. Hrišćanska definicija se

20 *Genesis* I, 26.

tokom Novog veka deteologizovala. Ali ideja „transcendencije", da je čovek nešto što seže iznad i izvan sebe, ima svoj koren u hrišćanskoj dogmatici, za koju se ne želi reći da je bitak čoveka ikada ontološki učinila problemom. Ta ideja transcendencije, prema kojoj je čovek više od razumskog bivstva, izdejstvovala je da bude formulisana u različitim varijacijama. Neka njeno poreklo bude ilustrovano sledećim citatima: „Hic praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus *transscenderet* usque ad Deum et aeternam felicitatem".[21] „Dakle takođe i čovek ... *ima* svoj *uzor* u bogu i njegovoj reči, on jasno pokazuje da je po svojoj prirodi nešto što je bliže srođeno bogu, nešto što mu više *naliči*, nešto što *vuče* k njemu, a sve to nesumnjivo potiče jedino odatle što je on stvoren prema *slici* božijoj."[22]

Izvori relevantni za tradicionalnu antropologiju, grčka definicija i teološke niti vodilje, pokazuju da povrh jednog određenja suštine bića „čovek", ostaje zaboravljeno pitanje o njegovom bitku, da se taj bitak pre poima kao „samorazumljiv" u smislu *predručnobitka* ostalih stvorenih stvari. Obe te niti vodilje u novovekovnoj antropologiji prepliću se s metodičkim polazištem od res cogitans, svesti, sklopa povezanosti doživljaja. Ali, ako i cogitationes ostanu ontološki neodređene, odnosno ako se opet neizričito „samorazumljivo" uzmu kao nešto „dato" čiji „bitak" ne podleže nikakvom pitanju, onda antropološka problematika ostaje neodređena u svojim odlučujućim ontološkim fundamentima.

To isto ništa manje ne važi ni za *„psihologiju"* čije se antropološke tendence danas ne mogu prevideti. Nedostajući ontološki fundament ne može se zameniti ni time što se antropologija i psihologija ugrađuju u jednu opštu *biologiju*. U poretku mogućnog shvatanja i izlaganja, biologija je kao „znanost o životu" fundirana u ontologiji tubitka, mada isto tako ne i isključivo u njoj. Život je jedna svojstvena vrsta bitka, ali je suštinski dostupna samo u tubitku. Ontologija života se sprovodi putem jedne privativne interpretacije; ona određuje ono što mora biti da bi moglo biti nešto takvo

21 Calvin, *Institutio* I, 15, § 8.

22 Zwingli, *Von klarheit und gewüsse des worts Gottes.* (Deutsche Schriften I, 58).

poput samo-još-živeti. Život nije ni puki predručnobitak, a isto tako nije ni tubitak. Tubitak se, opet, ontološki nikada ne može odrediti tako da se postavi kao život – (ontološki neodređen), a kao povrh toga još i nešto drugo.

Upućivanjem na to da u antropologiji, psihologiji i biologiji nedostaje jedan jednoznačni, ontološki dovoljno obrazloženi odgovor na pitanje o *vrsti bitka* tog bića koje smo mi sami, nije dat nikakav sud o pozitivnom radu tih disciplina. Ali, s druge strane, uvek se iznova mora dovesti do svesti da se ti ontološki fundamenti nikada ne mogu naknadno hipotetički otključiti iz empirijskog materijala, nego će pre biti da oni uvek već postoje, jesu „tu", i onda kada se empirijski materijal tek samo *sakuplja*. Da pozitivno istraživanje te fundamente ne vidi i drži za samorazumljive, nije nikakav dokaz za to da oni ne leže u osnovi i da nisu problematični u radikalnijem smislu nego što to ikada može biti neka teza pozitivne znanosti.[23]

§ 11. Egzistencijalna analitika i interpretacija primitivnog tubitka. Teškoće zadobijanja jednog „prirodnog pojma sveta"

Interpretacija tubitka u njegovoj svakodnevici, međutim, nije identična s opisivanjem nekog primitivnog stupnja tubitka čije poznavanje može empirijski da se isposreduje putem antropologije. *Svakodnevica se ne poklapa s primitivnošću.* Svakodnevica je pre jedan modus bitka tubitka i onda – i upravo onda – kada se tubitak kreće u jednoj visoko razvijenoj i diferenciranoj kulturi. S druge strane, i primitivni tubitak takođe poseduje svoje mogućnosti nesvakodnevnog bitka, on ima *svoju* specifičnu

23 Otključenje apriorija, međutim, nije „aprioristička" konstrukcija. Preko Huserla ponovo smo naučili ne samo da razumemo smisao sve prave filozofske „empirije", nego isto tako i da rukujemo oruđem koje je za to nužno. „Apriorizam" je metoda svake znanstvene filozofije koja razume samu sebe. Pošto on nema nikakvog posla s konstrukcijom, istraživanje apriorija zahteva pravu pripremu fenomenalnog tla. Najbliži horizont koji se mora postaviti spremnim za analitiku tubitka, leži u njegovoj prosečnoj svakodnevici.

svakodnevicu. Orijentacija analize tubitka na „život primitivnih naroda" može da poseduje pozitivan metodički značaj, utoliko što su „primitivni fenomeni" često manje pokriveni i komplikovani jednim i tako opširnim samoizlaganjem dotičnog tubitka. Primitivni tubitak često govori direktnije iz jedne izvorne sraslosti u „fenomenima" (uzeto u predfenomenološkom smislu). Ta, viđena s naše strane, možda nespretna i gruba pojmovnost može da bude pozitivno stimulativna za genuino isticanje ontološke strukture fenomena.

Ali, sve do sada etnologija nas snabdeva poznavanjem primitivnih. A ona se već pri prvom „prihvatanju" materijala, njegovom prebiranju i prerađivanju kreće u određenim pretpojmovima i izlaganjima čovekovog tubitka uopšte. Nije odlučeno da li psihologija svakodnevlja, ili čak znanstvena psihologija i sociologija koje etnolog donosi sa sobom, pružaju znanstveno jamstvo za primerenu mogućnost pristupanja, izlaganja i saopštavanja fenomena koje treba istraživati. I ovde se pokazuje isto stanje stvari kao i kod prethodno navedenih disciplina. Etnologija i sama već pretpostavlja jednu dovoljnu analitiku tubitka kao nit vodilju. Ali, pošto pozitivne znanosti niti „mogu" niti treba da čekaju na ontološki rad filozofije, nastavak istraživanja neće se odvijati kao „napredovanje" nego kao *ponavljanje* i ontološki providnije pročišćavanje onoga ontički otkrivenog.[24]

24 Nedavno je E. Kasirer [Ernst Cassirer] učinio mitski tubitak temom jedne filozofske interpretacije, up. *Filozofija simboličkih formi* [*Philosophie der symbolischen Formen*]. Drugi deo, „Mitsko mišljenje" 1925. Tim ispitivanjem se etnološkom istraživanju stavlja na raspolaganje obuhvatnija nit vodilja. Posmatrano polazeći od filozofske problematike, ostaje pitanje da li su fundamenti interpretacije dovoljno prozirni, da li posebno arhitektonika Kantove *Kritike čistog uma* i njena sistematska sadržina uopšte mogu da ponude mogući nacrt za takav zadatak, ili nije li ovde potrebna jedna nova i izvornija polazna postavka. Sam Kasirer vidi mogućnost takvog zadatka, kao što pokazuje napomena na str. 16–17, gde Kasirer upućuje na fenomenološke horizonte koje je otključio Huserl. U jednom razgovoru koji je autor mogao da vodi s Kasirerom prilikom jednog predavanja u hamburškoj mesnoj grupi Kantovog društva u decembru 1923. o „Zadacima i putevima fenomenološkog istraživanja", pokazala se već jedna podudarnost u zahtevu za jednom egzistencijalnom analitikom, koja je bila skicirana u pomenutom predavanju.

Ma koliko da je lako formalno razgraničavanje između ontološke problematike i ontičkog istraživanja, sprovođenje i pre svega *polazna postavka* jedne egzistencijalne analitike tubitka ne ostaje bez teškoća. U njenom zadatku leži uključen jedan desiderat koji [a] još odavno uznemirava filozofiju, a pri čijem ispunjavanju ona uvek iznova zakazuje: *izrada ideje jednog „prirodnog pojma sveta"*. Čini se da je za plodonosno preuzimanje tog zadatka povoljno danas raspoloživo bogatstvo upoznatosti s najmnogostrukijim i najudaljenijim kulturama i formama tubitka. Ali, to je samo privid. U osnovi, takva prebogata upoznatost navodi na to da se previdi svojstveni problem. Sinkretističko poređenje svega sa svačim i tipiziranje ne daju već sâmi od sebe pravo saznanje suštine. Savladivost onoga mnogostrukog na jednoj tabeli ne donosi jamstvo za zbiljsko razumevanje onoga što tu sređeno predleži. Pravi princip poretka ima svoju svojstvenu stvarstvenu sadržinu koja se sređivanjem nikada ne pronalazi, nego se u njemu već pretpostavlja. Tako je za poredak slikâ o svetu potrebna eksplicitna ideja o svetu uopšte. A ako je sam „svet" jedan konstitutivum tubitka, onda pojmovna izrada fenomena sveta zahteva uvid u osnovne strukture tubitka.

Pozitivna karakterisanja i negativna odvaganja ovog poglavlja imala su za svrhu da razumevanje tendence i ispitujućeg držanja naredne interpretacije uprave na pravi put. Unapređenju opstojećih pozitivnih disciplina ontologija može da doprinese samo indirektno. Za samu sebe ona ima jednu samostalnu svrhu, osim ako je povrh upoznavanja bića pitanje o bitku žaoka sveg znanstvenog traganja.

DRUGO POGLAVLJE

Bitak-u-svetu uopšte kao osnovna ustrojenost tubitka

---

§ 12. Predskiciranje bitka-u-svetu iz orijentacije na u-bitak kao takav

U pripremnim pretresanjima (§ 9) već smo izdvojili karaktere bitka koji treba da pruže sigurnu svetlost za dalje istraživanje, ali koji u tom istraživanju i sami istodobno dobijaju svoju strukturalnu konkretizaciju. Tubitak je biće koje se u svom bitku razumevajući drži prema tom bitku. Time je naznačen formalni pojam egzistencije. Tubitak egzistira. Tubitak je, dalje, biće koje svagda ja sâm jesam. Egzistirajućem tubitku pripada svagdamojost kao uslov mogućnosti svojstvenosti i nesvojstvenosti. Tubitak egzistira svagda u jednom od tih modusa, odnosno u njihovoj modalnoj indiferenci.

No, ova određenja bitka tubitka moraju da se vide i razumeju a priori na osnovu ustrojenosti bitka koju mi nazivamo *bitak-u-svetu*. Prava polazna postavka analitike tubitka sastoji se u izlaganju te ustrojenosti.

Složeni izraz „bitak-u-svetu" pokazuje već u svojoj skovanosti da se njime mnio jedan *jedinstveni* fenomen. Ovaj primarni nalaz mora da se vidi u celini. Nerazrešivost na sastojke koji bi se mogli zajedno skrpiti u jedinstveni sastav, ne isključuje višestrukost

konstitutivnih strukturnih momenata te ustrojenosti. Ovim izrazom pokazani fenomenalni nalaz doista jamči trostruki pogled na njega. Ako ga sledimo uz prethodno čvrsto zadržavanje celog fenomena, može se istaći:

1. Ovo „u svetu"; u odnosu na taj momenat izrasta zadatak da se raspitamo o ontološkoj struktura sveta i da odredimo ideju *svetovnosti* kao takvu (up. pogl. 3 ovog odseka).

2. *Biće* koje svagda jeste na način bitka-u-svetu. Njime se traži ono o čemu se raspitujemo u onome „Ko?". U fenomenološkom pokazivanju treba da dođe do određenja ko je u modusu prosečne svakodnevice tubitka (up. pogl. 4 ovog odseka).

3. *U-bitak* kao takav; treba ispostaviti ontološku konstituciju samog U-stva (up. pogl. 5 ovog odseka). Svako izdvajanje jednog od ovih momenata ustrojenosti ujedno znači i izdvajanje ostalih, što kazuje: svaki put viđenje celog fenomena. Bitak-u-svetu je, doduše, jedna a priori nužna ustrojenost tubitka, ali ni izdaleka dovoljna da bi se potpuno odredio njegov bitak. Pre tematske pojedinačne analize tri istaknuta fenomena treba pokušati s jednim orijentišućim karakterisanjem ovog poslednje navedenog momenta ustrojenosti.

Šta kazuje *U-bitak*? Taj izraz upotpunjujemo najpre u U-bitak „u svetu" i skloni smo da taj U-bitak razumemo kao „bitak u ...". Ovim terminom se imenuje vrsta bitka jednog bića koje je „u" nekom drugom biću, kao što je voda „u" čaši, odeća „u" ormanu. Tim „u" mi mnimo odnos bitka dva „u" prostoru rasprostrta bića jednog prema drugom u odnosu na njihovo mesto u tom prostoru. Voda i čaša, odeća i orman – na jednak su način „u" prostoru „na" nekom mestu. Taj odnos bitka pušta da se i dalje širi, npr. klupa u slušaonici, slušaonica u univerzitetu, univerzitet u gradu itd., sve do: klupa „u svemiru", „u svetoprostoru". Sva ova bića čiji jedno-„U"-drugom-bitak može tako da se odredi, imaju istu vrstu bitka predručnobitka kao stvari koje se javljaju „unutar" sveta. Predručnobitak „u" jednom predručnom, sa-predručnobitak s nečim iste vrste bitka u smislu jednog određenog odnosa mesta – to su ontološki karakteri koje mi

nazivamo *kategorijalnim*, karakteri koji pripadaju biću one vrste bitka koja nije primerena tubitku.

U-bitak, naprotiv, mni jednu ustrojenost bitka tubitka i jedan je *egzistencijal*. Ali, time tada ne može da se misli na predručnobitak neke telesne stvari (čovekovo telo) „u" nekom predručnom biću. Taj U-bitak mni nekoga prostornog „jednog-u-drugom" prisutnog tako malo, da „u" izvorno uopšte ne znači neko prostorno odnošenje navedene vrste[25]; „u" potiče od unutar- [innan-], stanovati/prebivati [wohnen], habitare, obitavati, zadržavati se; „na" [„an"] znači: navikao sam, prisan sam sa, nešto negujem; ono ima značenje od colo u smislu habito i diligo. To biće, kojem U-bitak pripada u tom značenju, označili smo kao biće koje sam svagda ja sâm. Izraz „sam" [„bin"] povezan je sa „pri/kod" [„bei"]; „ja sam", opet, kazuje: ja stanujem, obitavam kod .../boravim pri ... svetu, kao onome tako i tako prisnom. Bitak razumljen kao infinitiv onoga „ja sam", tj. kao egzistencijal, [a] znači stanovati kod ..., biti prisan sa ... . *U-bitak je, prema tome, formalni egzistencijalni izraz bitka tubitka, koji poseduje suštinsku* [b] *ustrojenost bitka-u-svetu.*

„Bitak pri" svetu, u smislu koji treba još bliže izložiti: izrastanje u svetu, jeste jedan egzistencijal koji je fundiran u U-bitku. Pošto se u ovim analizama radi o *viđenju* izvorne strukture bitka tubitka, primereno čijoj fenomenalnoj sadržini moraju da se artikulišu pojmovi bitka i, pošto ta struktura načelno nije zahvativa nasleđenim ontološkim kategorijama, to takođe i ovaj „bitak pri" treba da bude još više približen. Ponovo biramo put izdvajanja i isticanja spram jednog suštinski drugačijeg – tj. kategorijalnog odnosa bitka, koji jezički izražavamo istim sredstavima. Takva fenomenalna predočavanja lako izbrisivih fundamentalnih ontoloških razlika moraju da se sprovedu *izričito*, čak i po cenu opasnosti da pretresaju ono „samorazumljivo". Pa ipak, stanje ontološke analitike pokazuje da s tim samorazumljivostima ni izdaleka nismo dovoljno „vešti" i još ređe smo ih izložili u smislu njihovog bitka, pa još i manje posedujemo primerene pojmove strukture u sigurno skovanim oblicima.

25 Jakob Grimm, *Kleinere Schriften*, Bd. VII. str. 247.

„Bitak pri" svetu kao egzistencijal nikada ne mni nešto takvo poput zajedno-predručno-bitak javljajućih stvari. Nema nečega takvog poput „jedno-pored-drugog" bića nazvanog „tubitak" s drugim bićem nazvanim „svet". U svakom slučaju, to Zajedno-pribrano dva predručna uobičajavamo da povremeno izrazimo npr. ovako: „sto stoji ‚kod' vrata", „stolica ‚dodiruje' zid". O nekom „dodirivanju", strogo uzeto, nikada se ne može besediti, i to ne zato što se na kraju pri tačnom ispitivanju uvek može utvrditi neki međuprostor između stolice i zida, nego zato što stolica načelno ne može, pa makar taj međuprostor i bio jednak nuli, da dodiruje zid. Pretpostavka za to bi bila da zid „za" stolicu može da *susreće*. Biće može da dodiruje neko unutar sveta predručno biće samo ako ono samo od sebe poseduje vrstu bitka U-bitka – ako je njegovim tu-bitkom njemu već otkrito nešto takvo poput sveta, polazeći od koga biće može da se otvori u dodirivanju, da bi tako postalo pristupačno u svom predručnobitku. Dva bića, koja su unutar sveta predručna i povrh toga su po sebi samima *besvetovna*, nikada ne mogu da se „dodiruju", nijedno ne može „*biti*" „*kod*" drugog, „*pri*" drugom. Dodatak: „koja su povrh toga besvetovna" ne sme da nedostaje, zato što je takođe i biće koje nije besvetovno, npr. sâm tubitak, predručan „u" svetu, tačnije govoreći: sa izvesnim pravom u izvesnim granicama *može* da se *shvati* kao ono samo predručno. Za to je nužno potpuno odvraćanje pogleda od, odnosno ne gledanje na egzistencijalnu ustrojenost U-bitka. Tim mogućnim shvatanjem „tubitka" kao jednog predručnog i samo još predručnog, međutim, ne sme da se spoji jedan tubitku *vlastiti* način „predručnosti". Ta predručnost ne postaje pristupačna u odvraćanju pogleda od specifičnih struktura tubitka, nego samo u njihovom prethodnom razumljenju. Tubitak razume svoj najvlastitiji bitak u smislu jednog izvesnog „činjeničnog predručnobitka".[26] A ipak je „činjeničnost" činjenice vlastitog tubitka ontološki u osnovi različita od činjeničkog javljanja neke vrste kamena. Činjeničnost faktuma tubitka, kao kakav svaki put svaki tubitak jeste, nazivamo njegovom *faktičnošću*. Zamršena struktura te određenosti bitka i sama je *kao problem* zahvativa tek samo u svetlosti već izrađenih egzistencijalnih

26 Uporediti § 29.

osnovnih ustrojenosti tubitka. Pojam fakticiteta uključuje u sebi: bitak-u-svetu jednog „unutarsvetskog" bića, i to tako da to biće može da razume sebe kao u svom „usudu" usko povezano s bitkom bića koje ga susreće unutar njegovog vlastitog sveta.

Najpre bi valjalo samo da vidimo ontološku razliku između U-bitka kao egzistencijala i uzajamne „iznutrašnjosti" onoga predručnog kao kategorije. Ako tako razgraničimo U-bitak, onda se time tubitku ne odriče svaka vrsta „prostornosti". Naprotiv: Tubitak ima i sâm vlastiti „bitak-u-prostoru" koji je, međutim, mogućan samo *na osnovu bitka-u-svetu uopšte*. U-bitak stoga i ne može da se ontološki razjasni nekom ontičkom karakteristikom, pa se tako recimo kaže: U-bitak u nekom svetu jedno je duhovno svojstvo, a „prostornost" čoveka je sačinjenost njegovog ljudskog tela koje se uvek istodobno „fundira" telesnošću. Time se opet nalazimo kod jednog biti-zajedno-predručan jedne tako sačinjene duhovne stvari s nekom telesnom stvari, pa bitak tako sastavljenog bića kao takav ostaje naročito taman. Tek razumevanje bitka-u-svetu kao strukture suštine tubitka omogućava uvid u *egzistencijalnu prostornost* tubitka. On čuva od neviđenja odnosno prethodnog brisanja te strukture, koje nije motivisano ontološki, ali zasigurno jeste „metafizički" u naivnom mnjenju da je čovek najpre duhovna stvar koja se potom naknadno premešta „u" neki prostor.

Bitak-u-svetu tubitka se sa svojim fakticitetom svagda već rasuo, ili čak razmrskao na određene načine U-bitka. Mnogostrukost takvih načina U-bitka može egzemplarno da se pokaže sledećim nabrajanjem: imati posla s nečim, uspostaviti nešto, obrađivati i negovati nešto, primenjivati nešto, napustiti nešto ili zapasti u gubitke nečega, preduzeti, sprovesti, obavestiti se, ispitivati, razmatrati, razgovarati, određivati ... Ovi načini U-bitka imaju vrstu bitka *brinjenja*, koja još treba podrobno da se okarakteriše. Načini brinjenja su takođe i *deficijentni* modusi propuštanja, zanemarivanja, odricanja, otpočinjanja, svi modusi onoga „još samo" u odnosu na mogućnosti brinjenja. Naziv „brinjenje" poseduje najpre svoje predznanstveno značenje i može da kazuje: nešto izvesti, obaviti, „izneti na čistac". Izraz može da mni takođe i: sebi nešto zbrinuti u smislu „sebi nešto pribaviti". Dalje, mi taj izraz upotrebljavamo takođe u

još jednom karakterističnom obliku: brinem da poduhvat neće uspeti. „Brinuti, zabrinut biti" ovde mni nešto takvo poput strahovati. Naspram ovih predznanstvenih, ontičkih značenja, u istraživanju koje leži pred nama izraz „brinjenje" kao ontološki termin (egzistencijal) upotrebljava se kao oznaka bitka jednog mogućnog bitka-u-svetu. Taj naziv nije odabran recimo zbog toga što je tubitak najpre i u velikoj meri ekonomičan ili „praktičan", nego zato što bitak samog tubitka treba da se učini vidljivim kao *briga*. Ovaj izraz treba shvatiti opet kao ontološki pojam strukture (up. pogl. 6 ovog odseka). Izraz nema nikakve veze s „mukom", „tugom", „životnom brigom", koji se mogu ontički naći u svakom tubitku. Takvo nešto je ontički mogućno isto onako kao i „bezbrižnost" i „vedrina" samo zato što je tubitak, *ontološki* razumljen, briga. Pošto tubitku suštinski pripada bitak-u-svetu, njegov bitak ka svetu suštinski
a je brinjenje.

Prema ovome što je kazano, U-bitak nije nikakvo „svojstvo" koje tubitak povremeno poseduje, a povremno ne, *bez* kojeg bi on mogao *biti* isto tako dobro kao i s njim. Stvari ne stoje tako da čovek „jeste" i da povrh toga poseduje još jedan odnos bitka prema „svetu" tako što on sebi povremeno priušti „svet". Tubitak nikada nije „najpre" neko gotovo od-u-bitka-slobodno biće koje je povremeno takve ćudi da prihvati nekakvo „odnošenje" prema svetu. Takvo prihvatanje „odnošenja" prema svetu je mogućno samo *zato što* tubitak kao bitak-u-svetu jeste kakav on jeste. Ta ustrojenost bitka ne nastaje tek time što je izvan bića s karakterom tubitka predručno, postoji, još i drugo biće, te da se ono s njim sastaje. Ovo drugo biće može „se sastati" „sa" tubitkom samo ukoliko ono uopšte može sebe da pokaže polazeći sâmo od sebe unutar jednog *sveta*.

Danas mnogo upotrebljavana beseda: „čovek ima svoj okolni svet", ontološki ne kazuje ništa sve dotle dok ovo „imati" ostaje neodređeno. „Imati" je po svojoj mogućnosti fundirano u egzistencijalnoj ustrojenosti U-bitka. Kao na taj način suštinsko biće tubitak može okolosvetski susretajuće biće izričito da otkrije, da zna o njemu, njime da raspolaže, da *ima* „svet". Ontički trivijalna beseda o „imanju jednog okolnog sveta" je ontološki problem. Njega rešiti – to ne zahteva ništa drugo do pre toga ontološki dovoljno odrediti

bitak tubitka. Ako se u biologiji – pre svega opet počev od K. E. fon
Bera [Karl Ernst Baer] – upotrebljava ta ustrojenost bitka, onda
se za njenu filozofsku upotrebu ne sme zaključiti da je „biologi-
zam". Jer ni biologija nikada ne može kao pozitivna znanost da ot-
krije i odredi tu strukturu – ona nju mora da pretpostavi i stalno
da upotrebljava. A sama struktura može takođe kao apriori temat- a
skog predmeta biologije filozofski da se eksplicira samo ako je ona
pre toga pojmljena kao struktura tubitka. Iz orijentacije na tako
pojmljenu ontološku strukturu može tek putem privacije da se
apriori granično obuhvati ustrojenost bitka „života". I ontički i on-
tološki, bitak-u-svetu kao brinjenje ima prednost. U analitici tubitka
ta struktura iskušava svoju osnivajuću interpretaciju.

Ali, ne kreće li se do sada dato određenje ove ustrojenosti bit-
ka isključivo u negativnim iskazima? Uvek čujemo samo ono, šta
ovaj navodno tako fundamentalni U-bitak *nije*. Doista. Ovo preo-
vladavanje negativnog karakterisanja, međutim, nije nikakva slu-
čajnost. Ono pre i samo obelodanjuje svojstvenost fenomena, pa je
time pozitivno u pravom, samom fenomenu primerenom smislu.
Fenomenološko pokazivanje bitka-u-svetu ima karakter otklanja-
nja iskrivljavanja i pokrivanja, *zato što* se taj fenomen uvek već na
izvestan način i sâm „vidi" u svakom tubitku. A to jeste tako *zato*
što on sačinjava jednu osnovnu ustrojenost tubitka, utoliko što je
sa svojim bitkom svagda već otključen za njegovo razumevanje bitka.
Ali, taj fenomen je takođe ponajčešće uvek već isto tako temeljno po-
grešno tumačen ili ontološki nedovoljno izložen. Jedino, ovo 'na izve- b
stan način videti, a ipak ponajčešće pogrešno tumačiti' i sâmo se ne
osniva ni u čemu drugom nego u toj ustrojenosti bitka tubitka sa-
mog, primereno kojoj on samog sebe – a to znači takođe i svoj bitak-
u-svetu – ontološki najpre razume polazeći od *onog* bića i njegovog
bitka koje on sâm *nije*, ali koje ga susreće „unutar" njegovog sveta. c

U samom tubitku, i za njega, ova ustrojenost bitka uvek je već
nekako poznata. Ukoliko, pak, ona treba da se sazna, onda to u ta-
kvom zadatku izričito *saznavanje* uzima direktno *samog sebe* – kao
saznavanje sveta za egzemplarno odnošenje „duše" prema svetu.
Saznavanje sveta (νοεῖν), odnosno oslovljavanje i razgovaranje o
„svetu" (λόγος) fungira stoga kao primarni modus bitka-u-svetu,

a da se pri tome ovaj poslednji ne pojmi kao takav. No, pošto ova struktura bitka ostaje ontološki nepristupačna, ali je ipak ontički iskušana kao „odnošenje" između bića (svet) i bića (duša), i pošto se bitak najpre razume u ontološkom oslanjanju na biće kao unutarsvetsko biće, onda se pokušava da se to odnošenje između spomenutih bića pojmi na osnovu tog bića i u smislu njegovog bitka, tj. kao predručnobitak. Bitak-u-svetu postaje – iako pretfenomenološki iskušan i upoznat – *nevidljiv* na putu ontološki neprimerenog izlaganja. Ustrojenost tubitka sada se poznaje još samo – i to kao nešto samorazumljivo – u obliku skovanom kroz neprimereno izlaganje. Na taj način ona tada postaje „evidentna" polazna tačka za probleme teorije saznanja ili „metafizike saznanja". Jer, šta je samorazumljivije od toga da se jedan „subjekat" odnosi na jedan „objekat", i obrnuto? Ovo „subjekat-objekat-odnošenje" mora da se pretpostavi. To, međutim, ostaje – premda u svojoj faktičnosti nedodirljiva – ipak upravo zbog toga jedna zapravo kobna pretpostavka, ako se njena ontološka nužnost i pre svega njen ontološki smisao ostave u tami.

Pošto saznavanje sveta fenomen U-bitka ponajčešće i isključivo zastupa egzemplarno, i to ne samo za teoriju saznanja – jer praktičko držanje je razumljeno kao „*neteorijsko*" i „ateorijsko" držanje – pošto se tom prednošću saznavanja pogrešno vodi razumevanje njegove najvlastitije vrste bitka, to bitak-u-svetu treba još oštrije da se ispostavi u pogledu na saznavanje sveta, a ono sâmo treba da se učini vidljivim kao egzistencijalni „modalitet" U-bitka.

§ 13. Egzemplificiranje U-bitka na jednom fundiranom modusu. Saznavanje sveta

Ako je bitak-u-svetu osnovna ustrojenost tubitka, u kojoj se on kreće ne samo uopšte nego prvenstveno u modusu svakodnevice, onda o njemu mora takođe uvek već da je stečeno i ontičko iskustvo. Da ostane totalno zastrt bilo bi nerazumljivo, pogotovu kada tubitak raspolaže nekim razumevanjem bitka samog sebe, ma koliko neodređeno ono fungiralo. Međutim, čim je bio shvaćen sâm „fenomen saznavanja sveta", on je takođe već bio dospeo u jedno

„spoljašnje", formalno izlaganje. Indeks za to je danas još uobičajeno postavljanje saznavanja kao nekog „odnošenja između subjekta i objekta" koje u sebi krije koliko „istine" toliko i praznine. Subjekat i objekat se, međutim, ne poklapaju recimo s tubitkom i svetom. a

Čak ako bi U-bitak i mogao ontološki primarno da se odredi iz *saznavajućeg* bitka-u-svetu, onda bi i u tome kao prvi zahtevani zadatak ležalo fenomenalno karakterisanje saznavanja kao jednog bitka u svetu i ka svetu. Ako se reflektuje o tom odnosu bitka, onda je najpre dato jedno biće, nazvano priroda, kao ono što se saznaje. Na tom biću ne može se naći sâmo saznavanje. Ako ono uopšte „jeste", onda ono pripada jedino biću koje saznaje. Ali, takođe ni na tom biću, na stvari: čovek, saznavanje nije predručno prisutno. U svakom slučaju, ono se ne može utvrditi onako spoljašnje kao recimo telesna svojstva. Ukoliko, pak, saznavanje pripada tom biću, a nije spoljašnja sačinjenost, ono mora biti „unutra". No, što se jednoznačnije utvrđuje da je saznavanje najpre i svojstveno „unutra", da čak nema ničega od vrste bitka nekog fizičkog i psihičkog bića, to se veruje da se utoliko bespretpostavnije postupa u pitanju o suštini saznanja i rasvetljavanju odnosa između subjekta i objekta. Jer tek sada može da nastane problem, naime pitanje: kako taj saznavajući subjekat izlazi izvan svoje unutrašnje „sfere" i dolazi u jednu „drugačiju i spoljašnju" sferu, kako saznavanje uopšte može da ima neki predmet, kako mora da se misli sâm predmet da bi ga na kraju subjekat saznao, a da nema potrebe da se odvaži na skok u neku drugu sferu? Pri ovoj višestruko varirajućoj polaznoj postavci, međutim, potpuno izostaje pitanje o vrsti bitka tog saznavajućeg subjekta, čiji se način bitka ipak stalno uvek već neizgovoreno nalazi u temi ako se bavimo njegovim saznavanjem. Doduše, svagda slušamo uveravanje da je izvesno da se to unutra i „unutrašnja sfera" subjekta ne misle poput nekog „ormara" ili nekog „kućišta". Ali, šta pozitivno znači to „unutra" imanencije, u kojem je saznavanje najpre zatvoreno, i kako se karakter bitka tog „biti-unutra" saznavanja osniva u vrsti bitka subjekta – o tome vlada ćutanje. Međutim, ma kako da je izložena sfera tog: unutra, samo ukoliko se postavi pitanje: kako saznavanje dospeva „izvan" nje i zadobija neku „transcendencu", obelodanjuje se da se saznavanje nalazi

problematičnim, a da se pre toga nije razjasnilo, tá kakvo je i šta je uopšte to saznavanje koje postavlja takve zagonetke.

U toj polaznoj postavci ostaje se slep za ono što se već neizričito kazuje zajedno s najprivremenijim tematizovanjem fenomena saznanja: saznavanje je jedan modus bitka tubitka kao bitka-u-svetu, ono ima svoje ontičko fundiranje u toj ustrojenosti bitka. Tom upućivanju na fenomenalni nalaz – *saznavanje je jedna vrsta bitka bitka-u-svetu* – rado bi se protivstavilo: ali, takvom interpretacijom saznavanja ipak se poništava problem saznanja; tá šta još treba da se pita ako se *pretpostavlja* da je saznavanje već pri svom svetu, koji ono ipak tek treba da dosegne u transcendiranju subjekta? Ne obazirući se na to da se u ovom poslednje formulisanom pitanju ponovo javlja fenomenalno nelegitimisana, konstruktivna „tačka stanovišta", jasno je koja to instanca odlučuje o tome *da li* i *u kojem smislu* treba da opstoji neki problem saznanja, naime, šta drugo nego fenomen samog saznavanja i vrsta bitka onog saznavajućeg?

Ako sada pitamo o tome šta se pokazuje na fenomenalnom nalazu samog saznavanja, onda treba utvrditi da se sâmo saznavanje prethodno osniva u jednom već-biti-pri-svetu, i kao takav bitak tubitka suštinski konstituiše. Ovo već-biti-pri najpre nije samo neko ukočeno piljenje u neko čisto predručno. Bitak-u-svetu je kao brinjenje *obuzet* brinutim svetom. Da bi saznavanje bilo mogućno kao razmatrajuće određivanje onoga predručnog, njemu je prethodno potrebna jedna *deficijencija* brinućeg imati-posla sa svetom. U onom uzdržati-se od sveg uspostavljanja, bavljenja i tome slično, brinjenje polaže sebe u sada još jedino preostali modus U-bitka, u samo-još-prebivati pri ... . *Na osnovu* te vrste bitka prema svetu, koji pušta unutarsvetski susretajuće biće da susreće još samo u njegovom pukom [a] *izgledanju* (εἶδος), i *kao* modus te vrste bitka, mogućno je jedno izričito gledanje-prema na to tako susretajuće. To gledanje-*prema* je svagda jedno određeno usmeravanje prema ..., jedno viziranje onoga predručnog. Ono od susretajućeg bića unapred uzima jednu „tačku gledišta". Takvo gledanje-prema dolazi i sâmo u modus jednog samostalnog boravljenja pri unutarsvetskom biću. U tako uvrštenom „*boravljenju*" – kao sebe-uzdržavanju od svakog bavljenja i korišćenja – izvršava se *dokučivanje* onoga predručnog. Dokučivanje

ima vrstu izvršenja *oslovljavanja* i *razgovaranja* o nečemu kao nečemu. Na tlu tog *izlaganja* u najširem smislu, dokučivanje postaje *određivanje*. Ono dokučeno i određeno može da se izgovori u stavovima, da se kao takvo *iskazano* zadrži i očuva. To dokučujuće zadržavanje jednog iskaza o ... i sâmo je jedan način bitka-u-svetu, i ne sme da se interpretira kao neko „dešavanje" kojim jedan subjekat sebi sačinjava predstave o nečemu, koje kao tako usvojene ostaju pohranjene „unutra", u odnosu na koje tada prigodno može da nastane pitanje, kako se one „podudaraju" sa zbiljnošću.

U sebe-usmeravanju prema ... i u shvatanju tubitak ne izlazi, recimo, tek iz svoje unutrašnje sfere vani, sfere u kojoj je on najpre učauren, nego je prema svojoj primarnoj vrsti bitka uvek već „vani" pri nekom susretajućem biću svagda već otkrivenog sveta. A određujuće boravljenje pri biću koje treba saznati nije recimo neko napuštanje unutrašnje sfere, nego takođe i u tom „biti-napolju" pri predmetu tubitak je u pravo razumljenom smislu „unutra", tj. on to sâm jeste kao bitak-u-svetu koji saznaje. I opet, dokučivanje onoga saznatog nije okretanje shvatajućeg izlaženja-vani sa zadobijenim plenom natrag u „kućište" svesti, nego takođe i u dokučivanju, očuvanju i zadržavanju saznavajući tubitak *ostaje kao tubitak vani.* U „pukom" znanju za neki sklop povezanosti bitka bića, u „samo" predstavljanju njega, u „samo" „mišljenju" na njega ja nisam manje pri biću vani u svetu nego pri nekom *originarnom* shvatanju. Čak i zaboravljanje nečega, u kojem je prividno ugašeno svako odnošenje bitka prema onome prethodno saznatom, mora da se pojmi *kao jedna modifikacija izvornog U-bitka*, pa na isti način mora da se pojmi i sva obmana i svaka zabluda.

Pokazani sklop povezanosti fundiranja modusa bitka-u-svetu, koji su konstitutivni za saznavanje sveta, čini jasnim: u saznavanju tubitak zadobija jedno novo *stajalište bitka* prema u tubitku svagda već otkritom svetu. Ta nova mogućnost bitka može da se obrazuje samostalno, može da postane zadatak i da kao znanost preuzme vođstvo za bitak-u-svetu. Saznavanje, međutim, niti tek *stvara* neki „commercium" subjekta s nekim svetom, niti taj „commercium" *nastaje* iz nekakvog dejstvovanja sveta na neki subjekat. Saznavanje je jedan u bitku-u-svetu fundirani modus tubitka. Zbog toga bitak-u-svetu kao osnovna ustrojenost zahteva *prethodnu* interpretaciju.

TREĆE POGLAVLJE

Svetovnost sveta

---

§ 14. Ideja svetovnosti sveta uopšte

Bitak-u-svetu treba najpre da se učini vidljivim u pogledu na strukturni momenat „svet". Čini se da je izvršenje ovog zadatka lako i tako trivijalno, da se još uvek veruje da se on sme ostaviti i neobavljen. Šta može da kazuje, opisati „svet" kao fenomen? Pustiti da se vidi ono što se pokazuje na „biću" unutar sveta. Prvi korak u tome je nabrajanje onoga čega „u" svetu ima: kuće, drveće, ljudi, planine, zvezde. Možemo da *opišemo* „izgled" tog bića i da *ispričamo* dešavanja na njemu i s njim. Očigledno je, međutim, da to ostaje pretfenomenološki „posao" koji fenomenološki uopšte ne može da bude relevantan. Opisivanje ostaje vezano za biće. Ono je ontičko. A traži se ipak bitak. „Fenomen" u fenomenološkom smislu formalno je bio određen kao ono što se pokazuje kao bitak i struktura bitka.

Fenomenološki opisati „svet", prema tome, kazivaće: pokazati i pojmovno-kategorijalno fiksirati bitak bića koje je predručno unutar sveta. Biće unutar sveta su stvari, prirodne stvari i „vrednostima opterećene" stvari. Problem postaje njihova stvarovitost; a ukoliko se stvarovitost ovih poslednjih stvari gradi na prirodnoj stvarovitosti, onda je primarna tema bitak prirodnih stvari, priroda

kao takva. Sve fundirajući karakter bitka prirodnih stvari, supstanci, jeste supstancijalnost. Šta sačinjava njihov ontološki smisao? Ovim smo istraživanje doveli na jednoznačan pravac ispitivanja.

Ali, da li mi pri tome ontološki pitamo o „svetu"? Označena problematika je bez sumnje ontološka. Jedino, ako njoj uspe čak i najčistija eksplikacija bitka prirode, odmerena na osnovnim iskazima koji se daju u matematičkoj prirodnoj znanosti o tom biću, ta ontologija nikada neće naići na fenomen „svet". Priroda je i sama jedno biće koje susreće unutar sveta, i mogućno je da ona bude otkrita različitim putevima i na raznim stupnjevima.

Treba li, prema tome, prvo da se držimo onog bića kod kojeg tubitak najpre i ponajčešće boravi, da se držimo „vrednostima opterećenih" stvari? Zar one ne pokazuju „svojstveno" svet u kojem živimo? Možda one doista snažnije pokazuju nešto takvo kao „svet". Međutim, te stvari su ipak i biće „unutar" sveta.

Ni ontičko opisivanje unutarsvetskog bića, ni ontološka interpretacija bitka tog bića, ne nailaze kao takvi na fenomen „svet". U obe vrste pristupa „objektivnom bitku" „svet" je već, i to na različičite načine, „pretpostavljen".

Zar se, na kraju, „svet" uopšte ne može osloviti kao određenje navedenog bića? Ali, to biće mi ipak nazivamo unutarsvetskim. Je li uopšte „svet" jedan karakter bitka tubitka? I ima li tada „najpre" svaki tubitak svoj svet? Ne postaje li tako „svet" nešto „subjektivno"? Tá, kako još treba da bude mogućan jedan „zajednički" svet „u" kojem ipak *jesmo*? A ako se postavi pitanje o „svetu", *koji* svet je mnen? Ni ovaj ni onaj, nego *svetovnost sveta uopšte*. Kojim putem nailazimo na taj fenomen?

„Svetovnost" je ontološki pojam i mni strukturu jednog konstitutivnog momenta bitka-u-svetu. A ovoga poznajemo kao egzistencijalno određenje tubitka. Svetovnost je, prema tome, i sama jedan egzistencijal. Ako ontološki pitamo o „svetu", onda nikako ne napuštamo tematsko polje analitike tubitka. „Svet" ontološki nije nikakvo određenje *onog* bića koje suštinski *nije* tubitak nego je jedan karakter samog tubitka. To ne isključuje da put istraživanja fenomena „svet" mora da bude preduzet preko unutarsvetskog bića i

njegovog bitka. Zadatak fenomenološkog „opisivanja" sveta tako je malo očit, da već i njegovo dovoljno određivanje zahteva suštastvena ontološka razjašnjavanja.

Iz sprovedenog odvaganja i čestog primenjivanja reči „svet" pada u oči njena višeznačnost. Rasplitanje te višeznačnosti može da postane pokazatelj u različitim značenjima mnenih fenomena i njihovog sklopa povezanosti.

1. Svet se primenjuje kao ontički pojam i tada znači sveukupnost bića koje može da bude predručno unutar sveta.

2. Svet fungira kao ontološki termin i znači bitak bića koje je navedeno pod br. 1. I to „svet" može da postane naziv regije koja obuhvata svagda jednu mnogostrukost bića; svet npr. znači onoliko koliko u besedi o „svetu" matematičara znači regija mogućnih predmeta matematike.

3. Svet se može ponovo razumeti u jednom ontičkom smislu, ali sada ne kao biće koje suštinski nije tubitak i koje može da susreće unutarsvetski, nego kao ono „*u-čemu*" „živi" jedan faktički tubitak kao taj tubitak. Ovde svet ima jedno predontološki egzistencijelno značenje. Pri tome ponovo opstoje različite mogućnosti: svet mni „javni" mi-svet ili „vlastiti" i najbliži (kućni) okolni svet.

4. Svet, konačno, označava ontološko-egzistencijalni pojam *svetovnosti*. Sama svetovnost može da se modifikuje u svagdašnje celine strukture posebnih „svetova", ali u sebi uključuje apriori svetovnosti uopšte. Mi terminološki uzimamo svet za oslovljavanje značenja fiksiranog pod br. 3. Ako se on povremeno upotrebljava u prvonavedenom smislu, onda se to značenje markira znacima navoda.

Oblik „svetovno" tada terminološki mni jednu vrstu bitka tubitka, a nikada neku vrstu bitka onoga „u" svetu predručnog bića. Ovo poslednje nazivamo svetopripadnim ili unutarsvetskim. a

Pogled na dosadašnju ontologiju pokazuje da zajedno s promašivanjem tubitkovne ustrojenosti bitka-u-svetu ide *preskakanje* fenomena svetovnosti. Umesto toga se pokušava da se svet interpretira iz bitka bića koje je unutarsvetski predručno, ali povrh toga najpre uopšte nije otkriveno – da se interpretira iz prirode. b

Priroda je – ontološki-kategorijalno razumljena – jedan granični slučaj bitka od mogućnog unutarsvetskog bića. Biće kao prirodu u tom smislu tubitak može da otkrije samo u jednom određenom modusu njegovog bitka-u-svetu. Ovo saznavanje ima karakter jednog određenog odsvetovljenja sveta. „Priroda" kao kategorijalni skup struktura bitka jednog određenog unutarsvetski susreta-
a jućeg bića nikada ne može da učini *svetovnost* razumljivom. Isto tako i fenomen „priroda", recimo u smislu pojma prirode koji koristi romantika, ontološki je zahvativ tek iz pojma sveta, tj. polazeći od analitike tubitka.

U pogledu na problem ontološke analize svetovnosti sveta nasleđena ontologija – ako uopšte vidi problem – kreće se u slepoj ulici. S druge strane, interpretacija svetovnosti tubitka i mogućnosti i vrstâ njegovog posvetovljenja, moraće da pokaže *zašto* tubitak u vrsti bitka saznavanja sveta ontički i ontološki preskače fenomen svetovnosti. U faktumu tog preskakanja, međutim, leži istodobno i upućivanje na to, da su potrebne posebne pripremne mere opreza, da bi se za pristup fenomenu svetovnosti zadobilo pravo fenomenalno polazište koje sprečava preskakanje.

Metodičko upućivanje na to već je bilo dato. Bitak-u-svetu, pa prema tome takođe i svet, treba da postanu tema analitike u horizontu prosečne svakodnevice kao *najbliže* vrste bitka tubitka. Treba pratiti svakodnevni bitak-u-svetu, pa u fenomenalnom oslanjanju na njega u razmatranje mora da dospe nešto takvo kao svet.

Najbliži svet svakodnevnog tubitka je *okolni svet*. U svom toku istraživanje polazi od tog egzistencijalnog karaktera prosečnog bitka-u-svetu i kreće se prema ideji svetovnosti uopšte. Svetovnost okolnog sveta (okolosvetovnost) tražimo u prolaženju kroz ontološku interpretaciju najbliže susretajućeg unutar-*okolosvetskog* bića. Izraz ‚okolni svet' [Umwelt] sadrži u tom „okolo" [Um] jedno upućivanje na prostornost. To „okolo-naokolo" [„Umherum"], koje je konstitutivno za okolni svet, ipak nema primarno „prostorni" smisao. Jednom okolnom svetu nesporno pripadan prostorni karakter pre treba razjasniti tek iz strukture svetovnosti. Polazeći odatle postaje fenomenalno vidljiva prostornost tubitka pokazana u § 12. Međutim, ontologija je upravo pokušavala da polazeći od

prostornosti interpretira bitak „sveta" kao res extensa. Najekstremnija tendenca ka takvoj ontologiji „sveta", i to u protivorijentisanosti na res cogitans, koja se ni ontički ni ontološki ne pokriva s tubitkom, pokazuje se kod Dekarta. Razgraničavanjem s tom ontološkom tendencom može da se pojasni ovde pokušana analiza svetovnosti. Ono se provodi u tri etape: A. Analiza okolosvetovnosti i svetovnosti uopšte. B. Ilustrujuće odvajanje analize svetovnosti spram ontologije „sveta" kod Dekarta. C. Ono okolsko okolnog sveta i „prostornost" tubitka.

A. ANALIZA OKOLOSVETOVNOSTI I SVETOVNOSTI UOPŠTE

§ 15. Bitak u okolnom svetu susretajućeg bića

Fenomenološko pokazivanje bitka najbliže susretajućeg bića provodi se po niti vodilji svakodnevnog bitka-u-svetu, koji takođe nazivamo i *ophod u* svetu i *sa* unutarsvetskim bićem. Ophod se već rasuo na mnogostrukost načina brinjenja. Najbliža vrsta ophoda, međutim, kao što je bilo pokazano, nije ono samo još dokučujuće saznavanje, nego bavljeće, upotrebljavajuće brinjenje koje ima svoje vlastito „saznanje". Fenomenološko pitanje odnosi se najpre na bitak onog u takvom brinjenju susretajućeg bića. Za osiguravanje ovde zahtevanog viđenja potrebna je jedna prethodna metodička napomena.

U otključenju i eksplikaciji bitka biće je svagda ono pred-tematsko i sa-tematsko; u svojstvenoj temi stoji bitak. U oblasti sadašnje analize kao pred-tematsko biće stavljeno je ono što se pokazuje u okolosvetskom brinjenju. Pritom to biće nije predmet nekog teorijskog saznavanja „sveta", ono je ono upotrebljeno, uspostavljeno i tome slično. Kao tako susretajuće biće ono pred-tematski dospeva u pogled jednog „saznavanja", koje kao fenomenološko saznavanje motri primarno na bitak, i polazeći od tog tematizovanja bitka sa-tematizuje svagdašnje biće. Prema tome, ovo fenomenološko

izlaganje nije saznavanje bivstvujućih sačinjenosti bića, nego je određivanje strukture njegovog bitka. Kao istraživanje bitka, međutim, ono postaje samostalno i izričito sprovođenje razumevanja bitka, koje svagda već pripada tubitku i „živo" je u svakom ophodu s bićem. Fenomenološki pred-tematsko biće – ovde, dakle, ono upotrebljeno, ono što se nahodi u uspostavljanju – postaje pristupačno u premeštanju sebe u takvo brinjenje. Strogo uzevši, ta beseda o nekom premeštanju sebe vodi u zabludu, jer u takvu vrstu bitka brinućeg ophoda mi nemamo potrebe da se tek premestimo. Svakodnevni tubitak uvek već *jeste* na taj način, npr.: otvarajući vrata ja upotrebljavam kvaku. Zadobijanje fenomenološkog pristupa tako susretajućem biću pre se sastoji u potiskivanju pratećih tendenci izlaganja koje nameću sebe i koje fenomen takvog „brinjenja" uopšte pokrivaju, a ujedno s njim pogotovu pokrivaju biće, *kako* ono samo od sebe *u* brinjenju susreće za njega. Ovi opasni promašaji postaju razgovetni ako sada istražujući pitamo: koje biće treba da postane pred-tema i da bude ustanovljeno kao pretfenomenalno tlo?

Odgovara se: stvari. Ali, možda je ovim samorazumljivim odgovorom traženo pretfenomenalno tlo već promašeno. Jer u ovom oslovljavanju bića kao „stvari" (res) leži jedno neizričito predzahvatajuće ontološko karakterisanje. Analiza koja od bića pita dalje ka bitku pogađa stvarovitost i realnost. Tako napredujući, ontološka eksplikacija nalazi karaktere bitka poput supstancijalnosti, materijalnosti, rasprostiranja, onoga jedno-pored-drugog... Ali, u brinjenju je susretajuće biće u tom bitku i predontološki najpre prikriveno. Nazivanjem stvari kao „najpre datog" bića ontološki se promašuje, premda se ontički mni nešto drugo. Ono što se svojstveno mni ostaje neodređeno. Ili se, pak, te „stvari" karakterišu kao stvari „opremljene vrednostima". Šta ontološki kazuje vrednost? Kako treba kategorijalno shvatiti to „opremati" i biti opremljen? Ne uzimajući u obzir tamu te strukture nekakve opremljenosti vrednostima, da li je time pogođen fenomenalni karakter bitka onoga u brinućem ophodu susretajućeg?

Grci su imali jedan primeren termin za „stvari": πράγματα, tj. ono sa čime imamo posla u brinućem ophodu (πρᾶξις). Međutim,

oni su ontološki ostavili u tami upravo specifično „pragmatski" karakter od πράγματα i odredili ih „najpre" kao „puke stvari". Mi na- [a] zivamo u brinjenju susretajuće biće *pribor*. U ophodu su unapred nalažljivi pribor za pisanje, pribor za šivenje, pribor za rad, za vožnju, pribor za merenje. Treba da se ispostavi vrsta bitka pribora. To se događa po niti vodilji prethodnog graničnog obuhvatanja onoga što neki pribor čini priborom – priborskosti.

Strogo uzevši, nikada „nije" *jedan* pribor. Bitku pribora svagda pripada uvek neka celina pribora u kojoj on može biti taj pribor koji on jeste. Pribor je suštinski „nešto da bi ...". Različiti načini tog „Da-bi" kao služnost, pridonosnost, primenljivost, spretnost, konstituišu jednu celinu pribora. U strukturi „Da-bi" leži jedno *upućivanje* od nečega na nešto. Tim nazivom naznačeni fenomen može tek u narednim analizama da se učini vidljivim u svojoj ontološkoj genezi. Privremeno bi vredelo da fenomenalno zahvatimo pogledom jednu mnogostrukost upućivanja. Odgovarajući svojoj priborskosti, pribor uvek jeste *iz* pripadnosti drugom priboru: pribor za pisanje, pero, mastilo, papir, podloga, sto, lampa, pokućstvo, prozor, vrata, soba. Ove „stvari" se nikada ne pokazuju najpre za sebe, da bi potom kao suma onoga realnog ispunjavale sobu. Ono najbliže susretajuće, premda ne i tematski shvaćeno, jeste soba, a ona opet ne kao ono „Između četiri zida" u nekom geometrijskom prostornom smislu – nego kao pribor za stanovanje. Polazeći od njega pokazuje se „nameštaj", u njemu svagdašnji „pojedinačan" pribor. *Pre* njega je svagda već otkrivena neka celina pribora.

Svagda prema priboru skrojeni ophod, u kojem se pribor jedino i može genuino pokazati u svom bitku, npr. čekičanje čekićem, ne *shvata* to biće tematski kao stvar koja se javlja, niti upotrebljavanje uopšte zna za strukturu pribora kao takvu. Čekićanje ne samo da nema još nikakvo znanje o priborskoj strukturi čekića, nego je prisvojilo taj pribor tako da nije mogućno primerenije. U takvom upotrebljavajućem ophodu brinjenje se podmeće onome Da-bi koje je konstitutivno za svagdašnji pribor; što se manje samo pilji u stvar: čekić, što se predanije upotrebljava ta stvar, to izvorniji postaje odnos prema njoj, to nezastrtije ona susreće kao ono što ona jeste – kao pribor. Sâmo čekićanje otkriva specifičnu „spretnost"

čekića. Vrstu bitka pribora u kojoj se on sam od sebe otvara, nazivamo *priručnost*. Samo zato što pribor poseduje *ovaj* „bitak-po-sebi", dakle, što nije tako da se on još samo javlja, on je spretan u najširem smislu i raspoloživ je. I najoštrije samo-još-*tamo-gledanje* prema tako i tako sačinjenom „izgledanju" stvari, ne može da otkrije ono priručno. Samo „teorijski" tamo-gledajući pogled na stvari ne poseduje razumljenje priručnosti. Upotrebljavajući-spretno-rukujući ophod, međutim, nije slep, on poseduje svoju vlastitu vrstu vida, vizira koji vodi rukovanje i dodeljuje mu njegovu specifičnu sigurnost. Ophod s priborom se podmeće mnogostrukosti upućivanja onoga „Da-bi". Vizir takvog sebe-prilagođavanja jeste *obazir*.

„Praktičko" držanje nije „ateorijsko" u smislu lišenosti vida i njegova razlika spram teorijskog držanja ne leži samo u tome da se ovde razmatra, a tamo *postupa*, i što postupanje, da ne bi ostalo slepo, primenjuje teorijsko saznavanje, nego je razmatranje onoliko izvorno jedno brinjenje koliko postupanje poseduje *svoj* vid. Teorijsko držanje je neobazirno samo-tamo-gledanje. Tamo-gledanje nije nepravilno zato što je neobazirno; ono obrazuje sebi svoj kanon u *metodi*.

Ono priručno niti je uopšte teorijsko shvaćeno, niti je ono sâmo za obazir najpre obazirno tematsko. Ono osobito onoga najpre priručnog jeste da se u svojoj priručnosti gotovo povlači natrag, da bi bilo upravo svojstveno priručno. Ono kod čega svakodnevni ophod najpre boravi nisu ni sami pribori za rad, delanje, nego je delo – ono što svagda treba uspostaviti – ono primarno brinuto te stoga i ono priručno. Delo nosi celovitost upućivanja, unutar koje susreće pribor.

Delo koje treba uspostaviti, napraviti kao ono *Čemu, Za-šta, Da-šta* za čekić, strug, iglu, poseduje sa svoje strane vrstu bitka pribora. Cipela koju treba napraviti je za nošenje (obuća, pribor za obuvanje), zgotovljeni časovnik je za otčitavanje vremena. U brinućem ophodu naročito susretajuće delo – delo koje se nahodi u radu – pušta u svojoj, njemu suštinski pripadnoj primenljivosti da svagda već sa-susretne ono Za-šta *njegove* primenljivosti. Naručeno delo sa svoje strane jeste samo na osnovu njegove upotrebe i u toj upotrebi otkritog sklopa povezanosti upućivanja bića.

Delo koje treba uspostaviti, međutim, nije jedino primenljivo za ..., sâmo uspostavljanje je svagda neko primenjivanje *nečega* za nešto. U delu se istodobno nalazi upućivanje na „materijale". Ono je upućeno na štavljenu kožu, konac, eksere i tome slično. Štavljena koža je opet napravljena od životinjske kože, a ona se skida sa životinja koje drugi uzgajaju. Životinje se javljaju u svetu i bez uzgoja, a i pri uzgoju to biće na izvestan način sâmo uspostavlja sebe. Prema tome, u okolnom svetu postaje pristupačno i biće kojem je po sebi samom uspostavljanje nepotrebno, koje je uvek već priručno. Čekić, klješta, ekser upućuju po sebi samima na čelik, gvožđe, rudu, kamen, drvo – oni se sastoje od čelika, gvožđa, rude, kamena, drveta. U upotrebljenom priboru je upotrebom sa-otkrivena „priroda", „priroda" u svetlosti prirodnih produkata.

Ovde, međutim, priroda ne sme da se razume kao ono još samo predručno – a takođe ni kao *moć prirode*. Šuma je drvored, brdo kamenolom, bujica vodena sila, vetar je vetar „u jedrima". Sa otkritim „okolnim svetom" susreće ovako otkrivena „priroda". Može da se ne uzme obzir njena vrsta bitka kao priručna, ona sama može biti otkrita i određena samo u svojoj čistoj predručnosti. Ali, za to otkrivanje prirode ostaje prikrivena i priroda kao ono što „tka i teži", prepada nas, što pleni kao pejzaž. Biljke botaničara nisu cveće na Rajni, geografski fiksirano „proisticanje" jedne reke nije „vrelo u osnovu".

Uspostavljeno delo upućuje ne samo na ono Čemu, Za-šta svoje primenljivosti i na ono Od-čega svog sastoja, u jednostavnim zanatskim prilikama u njemu istodobno leži i upućivanje na nosioca i korisnika. Delo biva za njega po stasu skrojeno, on „jeste" u nastajanju dela sa-učesnik. U uspostavljanju robe naveliko nikako ne nedostaje to konstitutivno upućivanje, samo što je ono neodređeno, pokazuje na ono proizvoljno, na prosek. Sa delom, prema tome, ne susreće jedino biće koje je priručno, nego i biće vrste bitka čoveka, za kojeg ono uspostavljeno u njegovom brinjenju postaje priručno; ujedno s tim susreće svet u kojem žive nosioci i potrošači, koji je istodobno naš svet. Brinuto delo je priručno ne samo recimo u kućevnom svetu radionice, nego u *javnom svetu*. S tim svetom je otkrivena i svakom pristupačna *okolosvetska priroda*.

Na putevima, ulicama, mostovima, zgradama, brinjenjem je u određenom pravcu otkrivena priroda. Neki pokriveni železnički peron vodi računa o nevremenu, javna sredstva rasvete o tami tj. o specifičnoj promeni prisutnosti i odsutnosti dnevne svetlosti, o „položaju Sunca". U časovnicima se vodilo računa o svagda nekoj određenoj konstelaciji u sistemu sveta. Ako gledamo na sat, mi neizričito upotrebljavamo „položaj Sunca", prema kojem se provodi službeno astronomsko regulisanje merenja vremena. U upotrebi najpre i neupadljivo priručnog satnog pribora sapriručna je okolosvetska priroda. Suštini funkcije otkrivanja svagdašnjeg brinućeg izrastanja u najbižem svetu dela pripada da svagda prema vrsti izrastanja u njemu ostaje da unutarsvetsko biće, koje je zajedno sa ostalim pridonešeno u delu, tj. u njegovim konstitutivnim upućivanjima, može da se otkriva u različitim stepenima izričitosti, na različitim daljinama obazirnog prodiranja.

Vrsta bitka tog bića je priručnost. Pa ipak, ona ne sme da se
a razume kao puki karakter shvatanja, kao da su najpre susretajućem „biću" takvi „aspekti" nametnuti besedenjem, kao da je neka najpre po sebi predručna tvar sveta na taj način „subjektivno obojena". Tako usmerena interpretacija previđa da bi u tom slučaju biće pre toga moralo da bude razumljeno i otkriveno kao ono čisto predručno, i da bi u sledu otkrivajućeg i usvajajućeg ophoda sa „svetom" ono moralo da ima prednost i vođstvo. A to protivreči već i ontološkom smislu saznavanja, koje smo pokazali kao *fundirani* modus bitka-u-svetu. Bitak-u-svetu tek *preko* onoga u brinjenju priručnog napreduje ka slobodnom polaganju onoga još samo predručnog. *Priručnost je ontološki-kategorijalno određenje bića kako ono „po sebi" jest.* Ali, priručnog „ima" ipak samo na osnovu predručnog. Da li, međutim, iz toga sledi – ako se ta teza jedanput prihvati – da je priručnost ontološki fundirana u predručnosti?

Ali, neka se u dalje prodirućoj ontološkoj interpretaciji priručnost i obistini kao vrsta bitka unutarsvetski najpre otkritog bića, neka se pusti da se pokaže čak i njena izvornost naspram čiste predručnosti – tá da li je onim dosada ekspliciranim i najmanje dobijeno za ontološko razumevanje fenomena sveta? Svet smo ipak pri interpretaciji tog unutarsvetskog bića uvek već „pretpostavili".

Sastavljanje tog bića ipak ne odaje kao suma nešto takvo poput „sveta". Da li onda uopšte od bitka tog bića vodi neki put ka pokazivanju fenomena sveta?[27]

§ 16. Svetomernost okolnog sveta koja se javlja na unutarsvetskom biću

Sam svet nije unutarsvetsko biće, a ipak on toliko određuje to biće da ono može da susreće i otkriveno biće može da se pokazuje u svom bitku samo ukoliko „ima" sveta. Ali, kako „ima" sveta? Ako je tubitak ontički konstituisan bitkom-u-svetu i ako njegovom bitku isto tako suštinski pripada razumevanje bitka njegovog sopstva, ma koliko ono bilo neodređeno, zar on onda ne poseduje neko razumevanje sveta, neko predontološko razumevanje, koje je, doduše, lišeno i može da bude lišeno eksplicitnih ontoloških uvida? Zar se za brinući bitak-u-svetu s unutarsvetski susretajućim bićem, tj. s njegovom unutarsvetovnošću, ne pokazuje nešto takvo poput sveta? Zar taj fenomen ne dospeva u jedan pretfenomenološki pogled, zar on ne stoji uvek već u takvom pogledu, ne zahtevajući neku tematski ontološku interpretaciju? Poseduje li sam tubitak u krugu svog brinućeg izrastanja kod priručnog pribora neku mogućnost bitka, u kojoj bi mu *sa* brinutim unutarsvetskim bićem na izvestan način sinula njegova svetovnost?

Ako se mogu pokazati takve mogućnosti bitka tubitka unutar brinućeg ophoda, onda se otvara put da se sledi fenomen koji je tako sinuo i da se pokuša da se on gotovo „postavi" i ispita na njegovim strukturama koje se na njemu i pokazuju.

Svakodnevici bitka-u-svetu pripadaju modusi brinjenja koji puštaju da brinuto biće susreće tako da se pri tome javlja svetomernost onoga unutarsvetskog. Najbliže priručno biće može da se nađe u brinjenju kao neprimenljivo, kao nepripremljeno za svoju

27 Autor je slobodan da napomene da je analizu okolnog sveta i uopšte „hermeneutiku faktičnosti" tubitka ponovljeno saopštavao na svojim predavanjima počev od zimskog semestra 1919/1920.

određenu primenu. Pribor za rad ispostavlja se kao oštećen, a materijal kao nepodoban. *Pribor* je pri tome u svakom slučaju priručan. Ono, međutim, što otkriva neprimenljivost nije tamo-gledajuće ustanovljavanje svojstava nego obazir upotrebljavajućeg ophoda. U takvom otkrivanju neprimenljivosti pada u oči pribor. *Padanje-u-oči* daje priručni pribor u nekoj izvesnoj nepriručnosti. A u tome stoji: ono neupotrebljivo samo leži tu, ono se pokazuje kao stvar-pribor koja izgleda tako i tako, a u svojoj priručnosti je kao tako izgledajuća stalno bila i predručna. Čista predručnost se javlja na priboru, da bi se ipak ponovo povukla natrag u priručnost onoga brinutog, tj. onoga što se nahodi u ponovnom-stavljanju-u-ispravno-stanje. Ta predručnost onoga neupotrebljivog još nije lišena naprosto svake priručnosti, *tako* predručni pribor još nije stvar koja se samo bilo gde javlja. Oštećenje pribora još nije puko pre-drugojačavanje-stvari, jedna samo javljajuća promena svojstava na jednom predručnom.

Brinući ophod, međutim, ne nailazi samo na ono neprimenljivo *unutar* onoga svagda već priručnog, on nalazi i nešto što nedostaje, nešto što ne samo da nije „spretno" nego uopšte „nije pri ruci". Nedostajanje te vrste otkriva ponovo kao prednalaženje jednog nepriručnog ono priručno u izvesnom biti-samo-predručan. Ono priručno dospeva u primećivanju onoga nepriručnog u modus *nametljivosti*. Što se nametljivije upotrebljava ono nedostajuće, što svojstvenije ono susreće u svojoj nepriručnosti, to nametjivijim postaje ono priručno, i to tako da se čini da ono gubi karakter priručnosti. Ono se razgrće kao ono još samo predručno koje bez onoga nedostajućeg ne može da se pomeri s mesta. Bespomoćno stajanje pred njim otkriva kao deficijentan modus jednog brinjenja još-samo-predručnobitak jednog priručnog.

U ophodu s brinutim svetom ono nepriručno može da susreće ne samo u smislu onoga neprimenljivog ili onoga naprosto nedostajućeg, nego kao ono nepriručno koje upravo *ne* nedostaje i *nije* neprimenljivo, ali koje „leži na putu" brinjenju. Ono na šta se brinjenje ne može osvrtati, za šta ono „nema vremena", jeste ono *ne*priručno na način onoga ovamo-ne-pripadnog, onoga neizvršenog. To nepriručno smeta i čini vidljivom *kivnost* onoga što treba najpre

i prethodno brinuti. Tom kivnošću se na nov način najavljuje predručnost onoga priručnog – kao bitak onoga što još uvek predleži i zove na izvršavanje.

Modusi upadljivosti, nametljivosti i kivnosti imaju funkciju da na onom priručnom dovedu karakter predručnosti do javljanja. Ali, pri tome se to priručno još ne *razmatra* samo kao ono predručno niti se tako pilji u njega; sebe objavljujuća predručnost još je vezana u priručnosti pribora. Taj pribor se još ne zastire u puke stvari. Pribor postaje „pribor" u smislu onoga što bi se rado odgurnulo; u takvoj tendenci za odgurivanjem, međutim, ono priručno se pokazuje kao ono još uvek priručno u svojoj neprestanoj predručnosti.

Ali, kakav značaj ima ovo upućivanje na modifikovano susretanje onoga priručnog u kojem se razgrće njegova predručnost, za razjašnjavanje *fenomena sveta*? I s analizom te modifikacije mi još stojimo kod bitka onoga unutarsvetskog, još nismo prišli bliže fenomenu sveta. On još nije dohvaćen, ali sada smo doveli sebe u mogućnost da pogledom zahvatimo taj fenomen.

U upadljivosti, nametljivosti i kivnosti ono priručno na izvestan način gubi svoju priručnost. Ta priručnost je, međutim, i sama razumljena, premda netematski, u ophodu sa onim priručnim. Ona ne iščezava jednostavno, nego se u upadljivosti onoga neprimenljivog gotovo oprašta. Priručnost se pokazuje još jedanput, i upravo pri tome se pokazuje i svetomernost onoga priručnog.

Struktura bitka onoga priručnog kao pribora određena je upućivanjima. Vlastito i samorazumljivo „Po-sebi" najbližih „stvari" susreće u brinjenju koje ih upotrebljava i pri tome izričito ne obraća pažnju na njih, i koje može da naiđe na ono neupotrebljivo. Neki pribor je neprimenljiv – u tome leži: ometeno je konstitutivno upućivanje onoga Da-bi na neko Da-to, Za-to. Posmatrana su ne sama upućivanja nego „da" tj. „za" u brinućem podvrgavanju sebe njima. U *ometanju upućivanja* – u neprimenljivosti za ..., međutim, upućivanje postaje izričito. Doduše, još ne ni sada kao ontološka struktura, nego ontički za obazir koji sebe ometa na oštećenju pribora za rad. Sa tim obazirnim buđenjem upućivanja na svagdašnje

Za-to dolazi u vizir sâmo to Za-to, a s njim i sklop povezanosti dela, čitava „radionica", „delaonica", i to kao ono u čemu brinjenje uvek već boravi. Sklop povezanosti pribora tada sine ne kao neka još neviđena, nego u obaziru stalno unapred već vizirana celina. A s tom celinom javlja se svet.

Isto tako je nedostajanje jednog priručnog, čije je svakodnevno biti-nazočan bilo tako samorazumljivo da ga čak uopšte nismo ni zapažali, jedan *prekid* sklopova povezanosti upućivanja otkritih u obaziru. Obazir nailazi na prazninu i tek sada vidi, *za šta* i *sa čime* je ono nedostajuće bilo priručno. Ponovo se javlja okolni svet. Ono što je tako sinulo ni sâmo nije jedno priručno među ostalima, a pogotovu nije jedno *predručno*, koje recimo fundira priručni pribor. Ono je u „Da" tj. „Za" pre svakog ustanovljavanja i razmatranja. Ono je nepristupačno čak i obaziru, ukoliko obazir uvek ide na biće, ali ono je svagda već otključeno za obazir. „Otključiti" i „otključenost" se u onome što sledi terminološki upotrebljavaju i znače „otvoriti" – „otvorenost". Prema tome, „otključiti" nikada ne mni nešto takvo poput „posredno dobiti putem nekog zaključka".

Da se svet ne „sastoji" od onoga priručnog pokazuje se između ostalog na tome da zajedno sa sinutošću sveta u interpretiranim modusima brinjenja ide jedno odsvetovljenje onoga priručnog, tako da se na tom priručnom javlja ono biti-samo-predručan. Da bi u svakodnevnom brinjenju „okolnog sveta" priručni pribor trebalo da može susresti u svom „bitku-po-sebi", upućivanja i celovitosti upućivanja, u kojima „izrasta" obazir, moraju da ostanu netematski kako za obazir tako pogotovu i za neko neobazirno, „tematsko" shvatanje. *Ne-javiti-se* sveta je uslov mogućnosti neistupanja onoga priručnog iz njegove neupadljivosti. I u tome se konstituiše fenomenalna struktura bitka-po-sebi tog bića.

Privativni izrazi poput neupadljivosti, nenametljivosti, nekivnosti mniju jedan pozitivan fenomenalni karakter bitka onoga najpre priručnog. Ovo „Ne-" mni karakter onoga uzrdžavati-se, po-sebi-zadržati onoga priručnog, ono što imamo u vidu sa bitak-po-sebi, ono što na karakterističan način ali „najpre" pripisujemo onome predručnom kao onome tematski ustanovljivom. U primarnoj i isključivoj orijentaciji na ono predručno to „Po-sebi" se ontološki uopšte

ne da razjasniti. Pa ipak, mora da se zahteva neko izlaganje, ako beseda o „Po-sebi" treba da bude ontološki važna beseda. Najčešće se ontički empfatički poziva na to Po-sebi bitka, i to s fenomenalnim pravom. Ali, to *ontičko* pozivanje ne ispunjava već i zahtev *ontološkog* iskaza koji je takvim pozivanjem navodno dat. Dosadašnja analiza već čini razgovetnim, da bitak-po-sebi unutarsvetskog bića postaje ontološki zahvativ samo na osnovu fenomena sveta.

Ali, ako svet na izvestan način može da sine, on mora biti uopšte otključen. S pristupačnošću unutarsvetskog priručnog za obazirno brinjenje svet je svagda već predotključen. On je, prema tome, nešto „u čemu" tubitak svagda već *beše* kao biće, na šta on u svakom bilo kako izričitom odlasku-k-njemu može uvek samo da se vrati.

Bitak-u-svetu kazuje prema dosadašnjoj interpretaciji: netematsko, obazirno izrastanje u upućivanjima koja su konstitutivna za priručnost celine pribora. Brinjenje svagda već jeste, onako kako ono jeste, na osnovu jedne prisnosti sa svetom. U toj prisnosti tubitak može da se izgubi na onome unutarsvetski susretajućem, i da bude obuzet njime. Šta je to sa čime je tubitak prisan, zašto svetomernost onoga unutarsvetskog može da sine? Kako treba bliže razumeti celovitost upućivanja u kojoj se obazir „kreće", a njeni mogućni prekidi guraju napred predručnost bića?

Za odgovaranje na ova pitanja koja ciljaju na izradu fenomena *i problema* svetovnosti, zahtevana je konkretnija analiza struktura, a u sklop povezanosti njihove građe prodiru postavljena pitanja.

§ 17. Upućivanje i znak

Pri privremenoj interpretaciji strukture bitka onoga priručnog („priborâ") postao je vidljivim fenomen upućivanja, dakako u obrisima, tako da smo istodobno naglasili nužnost da se samo tek pokazani fenomen otkrije u pogledu na njegovo ontološko poreklo. Povrh toga postalo je razgovetno da će upućivanje i celovitost upućivanja u bilo kojem smislu biti konstitutivni za samu svetovnost. Do sada smo svet videli samo da je sinuo na i za određene

načine okolosvetskog brinjenja onoga priručnog, i to *sa* priručnošću tog priručnog. Stoga, što dalje budemo prodirali u razumevanju bitka unutarsvetskog bića, to će šire i sigurnije postajati fenomenalno tlo za slobodno polaganje fenomena sveta.

Polazište ponovo uzimamo kod bitka onoga priručnog, i to sada u nameri da oštrije zahvatimo fenomen samog *upućivanja*. U tu svrhu pokušavamo ontološku analizu jednog takvog pribora na kojem se „upućivanja" mogu zateći u višestrukom smislu. Takav „pribor" zatičemo u *znacima*. Tom rečju se imenuje mnogo šta: ne samo različite *vrste* znakova, nego i ono biti-znak za ... može da bude formalizovano čak do jedne *univerzalne vrste odnošenja*, tako da sama struktura znaka oda ontološku nit vodilju za „karakteristisanje" sveg bića uopšte.

Znaci su, međutim, najpre i sami pribor, čiji se specifičan karakter pribora sastoji u *pokazivanju*. Takvi znaci su putne oznake, kameni međaši, bove za plovidbu, signali, zastave, znaci žalosti i tome slično. Pokazivanje može da se odredi kao jedna „vrsta" upućivanja. Upućivanje je, uzeto ekstremno formalno, jedno *odnošenje*. A odnošenje ne fungira kao rod za „vrste" upućivanja koja se diferenciraju, recimo, na znak, simbol, izraz, značenje. Odnošenje je jedno formalno određenje koje putem „formalizovanja" postaje direktno otčitljivo na svakoj vrsti sklopova povezanosti svagdašnje stvarstvenosti i načina bitka.[28]

Svako upućivanje je neko odnošenje, ali nije svako odnošenje upućivanje. Svako „pokazivanje" je neko upućivanje, ali nije svako upućivanje pokazivanje. U tome istodobno leži: svako „pokazivanje" je neko odnošenje, ali nije svako odnošenje pokazivanje. Time se obelodanjuje formalno-opšti karakter odnošenja. Za istraživanje fenomena upućivanja, znaka ili čak značenja, ništa nije dobijeno ako se okarakterišu kao odnošenje. Na kraju se čak mora pokazati da i sâmo „odnošenje" *zbog* svog formalno-opšteg karaktera svoj ontološki izvor poseduje u nekom upućivanju.

28 Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I deo ovog godišnjaka tom I, § 10 i dalje; zatim, već *Logische Untersuchungen*, tom I, pogl. 11. – Za analizu znaka i značenja: isto, tom II, I istraživanje.

Ako se analiza koja je pred nama ograniči na interpretaciju znaka u razlici od fenomena upućivanja, onda se ni unutar tog ograničenja ne može primereno istražiti zaključena mnogostrukost mogućnih znakova. Među znacima ima naznaka, predznaka i povratnih znakova, oznaka, značajki, čije je pokazivanje svagda različito, uopšte ne uzimajući u obzir to čemu svagda služi taj znak kao takav. Od tih „znakova" treba odvojiti: trag, ostatak, spomenik, dokument, svedočanstvo, simbol, izraz, pojavu, značenje. Ovi fenomeni se, na osnovu svog formalnog karaktera odnošenja, lako mogu formalizovati; posebno smo danas lako skloni da po niti vodilji takvog „odnošenja" sve biće potčinimo jednoj „interpretaciji" koja uvek „štima" zato što u osnovi ništa ne kaže, isto onako malo kao i za baratanje laka šema o formi i sadržaju.

Kao egzemplar za znak biramo znak koji u nekoj kasnijoj analizi treba egzemplarno da fungira u drugom pogledu. Nedavno je na automobilima postavljena jedna crvena strelica koja se okreće, čiji položaj svagda, na primer na nekoj raskrsnici, pokazuje kojim će putem vozilo da nastavi. Položaj strelice reguliše vozač tog vozila. Taj znak je pribor koji nije priručan samo u brinjenju (upravljanju) vozača vozila. Takođe i oni koji nisu suvozači – i upravo oni – upotrebljavaju taj pribor, i to tako što se izmiču na odgovarajuću stranu ili se zaustavljaju. Taj znak je unutarsvetski priručan u celini sklopa povezanosti pribora saobraćajnih sredstava i saobraćajnih pravila. Kao pribor, taj se pribor pokazivanja konstituiše upućivanjem. On poseduje karakter onoga Da-bi, svoju određenu služnost, on je za pokazivanje. To pokazivanje znaka može da se shvati kao „upućivanje". Međutim, pri tome treba obratiti pažnju: ovo „upućivanje" kao pokazivanje nije ontološka struktura znaka kao pribora.

„Upućivanje" kao pokazivanje osniva se pre u strukturi bitka pribora, u služnosti za. Ta služnost još ne čini neko biće znakom. Takođe je i pribor „čekić" konstituisan nekom služnošću, ali njome čekić ne postaje znak. „Upućivanje": pokazivanje je ontička konkrecija onoga Čemu neke služnosti i određuje jedan pribor za pribor. Upućivanje: „služnost za" je, nasuprot tome, jedna ontološko-kategorijalna određenost pribora *kao* pribora. Da ono Čemu

službnosti dobija svoju konkretizaciju u pokazivanju, slučajno je za ustrojenost pribora kao takvu. Na sirov način već na ovom primeru znaka vidljiva je razlika između upućivanja kao službnosti i upućivanja kao pokazivanja. Ta dva se poklapaju tako malo, da oni tek u svom jedinstvu omogućavaju konkretizaciju neke određene vrste pribora. Međutim, koliko je izvesno da je pokazivanje načelno različito od upućivanja kao ustrojenosti pribora, toliko je nesporno da opet znak ipak ima jedan vlastiti, pa čak i istaknuti odnos prema vrsti bitka svagda okolosvetski priručne celine pribora i njene svetomernosti. Pokazni pribor poseduje u brinućem ophodu jednu *osobitu* primenu. Pa ipak, ontološki ne može biti dovoljno da se taj fakat jednostavno ustanovi. Osnov i smisao te osobitosti mora se razjasniti.

Šta kazuje pokazivanje jednog znaka? Odgovor se može dobiti samo ako odredimo primerenu vrstu ophoda s pokaznim priborom. U tome mora da postane genuino zahvativa i njegova priručnost. Koje je primereno imanje-posla sa znakom? Pri orijentaciji na navedeni primer (strelica) mora da se kaže: odgovarajuće držanje (bitak) prema susretajućem znaku jeste „izmicanje" ili „zaustavljanje" naspram dolazećeg vozila koje sa sobom nosi strelicu. Izmicanje kao pokretanje u jednom smeru suštinski pripada bitku-u-svetu tubitka. Ovaj je uvek nekako usmeren i na putu; stajanje i ostajanje samo su granični slučajevi tog usmerenog „na-putu". Znak adresira sebe na jedan specifično „prostorni" bitak-u-svetu. Znak *ne* biva svojstveno „shvaćen" upravo ako piljimo u njega, ako ga ustanovljujemo kao jednu pokaznu stvar koja se javlja. Čak i ako pogledom sledimo pokazni smer strelice i gledamo tamo u nešto što je predručno unutar predela na koji strelica pokazuje, čak ni tada znak ne susreće svojstveno. On se obraća obaziru brinućeg ophoda, i to tako da obazir, koji sledi njegovo uputstvo, u takvom zajedničkom hodu donosi ono svagdašnje okolsko okolnog sveta u jedan izričiti „pregled". Obazirno pregledanje ne *shvata* ono priručno; ono pre zadobija jednu orijentaciju unutar okolnog sveta. Jedna druga mogućnost iskustva pribora leži u tome da strelica susreće kao pribor koji pripada vozilu; pri tome specifičnom karakteru pribora strelice nije potrebno da bude otkriven – može da ostane

potpuno neodređeno šta i kako on treba da pokazuje, pa ipak ono susretajuće nije nikakva čista stvar. Iskustvo stvari zahteva, naspram najbližeg zaticanja jedne mnogostruko neodređene mnogostrukosti pribora, svoju vlastitu *određenost.*

Znaci opisane vrste puštaju ono priručno da susretne; tačnije, oni puštaju jedan sklop povezanosti tog priručnog da postane pristupačan tako da brinući ophod sebi daje i osigurava orijentaciju. Znak nije neka stvar koja stoji u pokazujućem odnošenju prema nekoj drugoj stvari, nego je *pribor koji izričito podiže u obazir jednu celinu pribora, tako da se ujedno s tim javlja i svetomernost onoga priručnog.* U naznaci i predznaku „pokazuje se" „šta dolazi", ali ne u smislu nečega što se samo javlja, što pridolazi onome već predručnom; ono „što dolazi" je nešto takvo na šta smo pripravni, odnosno „nismo bili pripravni", ukoliko smo bili zabavljeni nečim drugim. Na povratnom znaku postaje obazirno pristupačno ono što se dešavalo i odigravalo. Oznaka pokazuje ono „na čemu" se svagda jeste. Znaci primarno uvek pokazuju ono „u čemu" se živi, pri čemu boravi brinjenje, koje udovoljenje ono ima s tim.

Svojevrstan karakter pribora znakova postaje još i posebno razgovetan na „utemeljenju znaka". Ono se provodi u jednom obazirnom predvidu i iz njega, a kojem je potrebna priručna mogućnost da u svako vreme pusti da se kroz neko priručno za obazir javi svagdašnji okolni svet. Međutim, bitku unutarsvetski najbližeg priručnog pripada opisani karakter sebe-uzdržavajućeg neistupanja. Obazirnom ophodu je, stoga, u okolnom svetu potreban jedan priručni pribor koji u svom karakteru pribora preuzima „delo" onoga „pustiti-da-pada-u-oči" od onoga priručnog. Zbog toga uspostavljanje takvog pribora (znakova) mora da misli na njihovu upadljivost. Ali, takođe se ne pušta da oni i kao tako upadljivi budu proizvoljno predručni, nego se na određeni način „smeštaju" s namerom na laku pristupačnost.

Utemeljenju znaka, međutim, nije nužno potrebno da se sprovodi tako da se uspostavlja jedan pribor koji još uopšte nije priručan. Znaci nastaju takođe i u *uzimanju-za-znak* nečega već priručnog. U tom modusu utemeljenje znaka otvara jedan još izvorniji smisao. Pokazivanje dobavlja ne samo obazirno orijentisanu raspoloživost

jedne priručne celine pribora i okolnog sveta uopšte, utemeljenje znaka može čak pre svega da otkriva. Ono što je uzeto za znak postaje pristupačno tek svojom priručnošću. Ako na primer u obrađivanju zemlje južni vetar „važi" kao znak za kišu, onda to „važenje", ili za to biće „vezana vrednost", nije neki dodatak jednom po sebi već predručnom, strujanju vazduha i jednom određenom geografskom pravcu. Kao to što se još samo javlja, pa neka kao takav i bude meteorološki pristupačan, južni vetar *nikada nije najpre* predručan, da bi potom povremeno preuzimao funkciju predznaka. Pre će biti tako da obazir obrađivanja zemlje, na način vođenja računa, upravo tek otkriva južni vetar u njegovom bitku.

Ali, uzvratiće se, ono *šta* se uzima za znak ipak mora da je pre toga po njemu samom postalo pristupačno i da je shvaćeno *pre* utemeljenja znaka. Izvesno je da ono mora da je uopšte na bilo koji način već prednalažljivo. Ostaje samo pitanje, *kako* je u tom prethodnom susretanju otkriveno biće, da li kao čista stvar koja se javlja, a ne pre kao nerazumljeni pribor, kao ono priručno s kojim se do sada nije znalo „ništa započeti", što se prema tome obaziru još i zastrlo. *Ni ovde se obazirno još neotkriveni karakteri pribora onoga priručnog ponovo ne smeju interpretirati kao puke stvarovitosti, prethodno date za neko shvatanje onoga još samo predručnog.*

Priručnobitak znakova u svakodnevnom ophodu, i upadljivost koja pripada znacima, a uspostavljiva je u različitim namerama i na različite načine, dokumentuju ne samo za ono najbliže priručno konstitutivnu neupadljivost, nego sam znak uzima svoju upadljivost od neupadljivosti celine pribora koja je u svakodnevici „samorazumljivo" priručna, na primer poznati „čvor na maramici" kao oznaka. Ono što on treba da pokaže svagda je nešto za brinjenje u obaziru svakodnevice. Taj znak može da pokazuje mnogo štošta, pa i ono najraznovrsnije. Širini onoga što je u takvom znaku pokazivo odgovara uskost razumljivosti i upotrebe. Ne samo da je on kao znak priručan najčešće samo za „utemeljivača", nego on može da postane nepristupačan i njemu samom, tako da je potreban neki drugi znak za mogućnu obazirnu primenljivost onog prvog. Time kao znak neprimenljivi čvor ne gubi svoj karakter znaka, nego zadobija uznemiravajuću nametljivost jednog najbliže priručnog.

Može se biti u iskušenju da se osobita uloga znakova u svakodnevnom brinjenju za sâmo razumevanje sveta ilustruje na izdašnoj upotrebi „znakova" u primitivnom tubitku, recimo na fetišu i na čarolijama. Izvesno je da se utemeljenje znakova, koje leži u osnovi takvoj upotrebi znakova, ne sprovodi s teorijskom namerom niti putem teorijske spekulacije. Upotreba znakova ostaje potpuno unutar jednog „neposrednog" bitka-u-svetu. Ako se bliže pogleda, međutim, postaje razgovetno da interpretacija fetiša i čarolija po niti vodilji ideje o znacima uopšte, nije dovoljna da zahvati vrstu „priručnobitka" bića koje susreće u primitivnom svetu. U pogledu na fenomen znaka mogu se dati sledeće interpretacije: za primitivnog čoveka znak se poklapa s onim pokazanim. Sam znak može da zastupa ono pokazano ne samo u smislu zamenjivanja, nego tako da sam znak uvek *jeste* ono pokazano. To čudno poklapanje znaka s pokazanim, međutim, nije u tome da je znakovna stvar već iskusila izvesnu „objektivaciju", da je iskušena kao čista stvar i da je s onim pokazanim premeštena u istu regiju bitka onoga predručnog. „Poklapanje" nije nikakvo identifikovanje onoga pre toga izolovanog, nego jedno još-ne-postati-slobodan znaka od onoga označenog. Takva se upotreba znaka još uvek potpuno iscrpljuje u bitku ka onome pokazanom, tako da se jedan znak kao takav uopšte još ne može izdvojiti. Poklapanje se ne osniva u nekoj prvoj objektivaciji nego u potpunom nedostajanju neke objektivacije. A to kazuje da znaci uopšte nisu otkriveni kao pribor, da na kraju ono unutarsvetski „priručno" uopšte ne poseduje vrstu bitka pribora. Možda ni ova ontološka nit vodilja (priručnost i pribor) ne može ništa da obavi za interpretaciju primitivnog sveta, a to svakako pogotovu ne može ontologija stvarovitosti. Međutim, ako je za primitivan tubitak i primitivan svet uopšte konstitutivno neko razumevanje bitka, onda je utoliko hitnije potrebna izrada „formalne" ideje svetovnosti, odnosno jednog fenomena koji je modifikabilan na taj način da svi ontološki iskazi, bilo da u nekom prethodno datom fenomenalnom sklopu povezanosti nešto *još nije* to ili *više nije* to, dobijaju *pozitivan* fenomenalni smisao iz onoga što ono *nije*.

Prethodna interpretacija znaka trebalo je da ponudi samo fenomenalni oslonac za karakterisisanje upućivanja. Odnošenje između

znaka i upućivanja je trostruko: 1. Pokazivanje je, kao moguća konkretizacija onoga Čemu, Za-šta neke služnosti, fundirano u strukturi pribora uopšte, u onome Da-bi (upućivanje). 2. Pokazivanje znaka pripada kao karakter pribora nekog priručnog jednoj celini pribora, jednom sklopu povezanosti upućivanja. 3. Znak je ne samo priručan s drugim priborom, već u njegovoj priručnosti okolni svet postaje svagda izričito pristupačan za obazir. *Znak je jedno ontički priručno, koje kao taj određeni pribor istodobno fungira kao nešto što pokazuje ontološku strukturu priručnosti, celovitost upućivanja i svetovnost.* U tome je ukorenjena prednost tog priručnog unutar obazirno brinutog okolnog sveta. Sâmo upućivanje ne može, stoga, ukoliko ono treba ontološki da bude fundament za znak, i sâmo da se pojmi kao znak. Upućivanje nije ontička određenost nekog priručnog, iako ono ipak konstituiše samu priručnost. U kojem smislu je upućivanje ontološka „pretpostavka" onoga priručnog i kako je ono kao taj ontološki fundament istodobno i konstituens svetovnosti uopšte?

§ 18. Udovoljenje i značenjskost; svetovnost sveta

Ono priručno susreće unutarsvetski. Prema tome, bitak tog bića, priručnost, stoji u nekakvom ontološkom odnosu prema svetu i svetovnosti. Svet je u svemu priručnom uvek već „tu", postoji u njemu. Svet je prethodno sa svim susretajućim, premda netemat-
a ski, već otkrit. Ali, on može da sine takođe i na izvesne načine okolosvetskog ophoda. Svet je ono polazeći od čega ono priručno jeste priručno. Kako svet može da pusti ono priručno da susreće? Dosadašnja analiza je pokazala: ono unutarsvetski susretajuće je za brinući ophod, za vođenje računa, slobodno dato u svom bitku. Šta kazuje to prethodno slobodno davanje i kako ono treba da se razume kao ontološka istaknutost sveta? Pred koje probleme stavlja pitanje o svetovnosti sveta?

Ustrojenost pribora onoga priručnog bila je pokazana kao upućivanje. Kako svet može sobodno da dâ biće te vrste bitka s obzirom na njegov bitak, zašto najpre susreće to biće? Kao određena

upućivanja naveli smo služnost za, škodljivost, primenljivost i tome slično. Ono Čemu jedne služnosti i ono Za-šta jedne primenljivosti svagda predskiciraju mogućnu konkretizaciju upućivanja. „Pokazivanje" znaka, „čekićanje" čekića, međutim, nisu svojstva bića. Ona uopšte nisu nikakva svojstva, ako taj naziv treba da označava ontološku strukturu jedne mogućne određenosti stvari. Ono priručno, dakako, poseduje pogodnosti i nepogodnosti, a njegova „svojstva" su gotovo još uvezana u njima poput predručnosti kao mogućne vrste bitka jednog priručnog u priručnosti. Ali, ni služnost (upućivanje) kao ustrojenost pribora takođe nije nikakva pogodnost nekog bića, nego bitku primeren uslov mogućnosti za to da ono može da bude određeno pogodnostima. Ali, šta onda treba da kazuje upućivanje? Bitak onoga priručnog poseduje strukturu upućivanja – znači: ono poseduje po samom sebi karakter *upućenosti.* Biće je otkriveno tamo-na-tome da je ono kao ovo biće, koje ono jeste, upućeno na nešto. *S* njim je tako da *pri* nečemu ima svoju udovoljenost. Karakter bitka onoga priručnog je *udovoljenje.* U udovoljenju leži: s nečim je tako: pustiti da se udovolji pri nečemu. Odnos toga „sa ... pri ..." treba da bude pokazan terminom: upućivanje.

Udovoljenje je bitak unutarsvetskog bića, na koji je ono svagda već najpre slobodno dato. S njim kao bićem je tako da svagda ima neko udovoljenje. Ovo, da je tako sa ... da ima neko udovoljenje pri ..., *ontološko* je određenje bitka tog bića, a ne neki ontički iskaz o biću. To Pri-čemu ono ima udovoljenje jeste ono Čemu služnosti, ono Za-šta primenljivosti. S tim Čemu služnosti je tako da ono opet može imati svoje udovoljenje; na primer *sa* ovim priručnim, koje zbog toga i nazivamo čekić, jeste tako da ima svoje udovoljenje pri čekičanju, sa čekičanjem je tako da ima svoje udovoljenje pri učvršćivanju, sa učvršćivanjem pri zaštiti od nevremena; ta zaštita „jeste" radi utočišta tubitka, tj. radi jedne mogućnosti njegovog bitka. *Koje* udovoljenje ima neko priručno, to je svagda predskicirano iz celovitosti udovoljenja. Celovitost udovoljenja, koja konstituiše na primer ono u nekoj radionici priručno u njegovoj priručnosti, „ranija" je od pojedinačnog pribora, a isto tako i celovitost udovoljenja nekog seoskog gazdinstva sa svim njegovim spravama i njegovim nekretninama. A sama celovitost udovoljenja

konačno se vraća natrag na jedno Čemu pri kojem nema više *nikakvog* udovoljenja, koje sâmo nije biće u vrsti bitka onoga priručnog unutar nekog sveta, nego je biće – čiji je bitak određen kao bitak-u-svetu – čijoj ustrojenosti bitka pripada sama svetovnost. Ovo primarno Čemu nije nikakvo Za-to kao mogućno Pri-čemu nekog udovoljenja. Primarno „Čemu" je jedno Radi-čega. Ono „Radi", međutim, uvek se tiče bitka *tubitka*, kojem se u njegovom bitku suštinski radi *o* tom bitku samom. Pokazani sklop povezanosti koji vodi od strukture udovoljenja do bitka samog tubitka kao do svojstvenog i jedinog Radi-čega, ponajpre još ne treba da se sledi iscrpnije. Pre toga ono „pustiti-da-udovolji" zahteva jedno tako široko vođeno razjašnjavanje, da mi fenomen svetovnosti dovodimo u *onu jednu* određenost da bismo u odnosu na njega uopšte mogli da postavimo probleme.

Pustiti-da-udovolji ontički znači: unutar jednog faktičkog bri-
a njenja jedno priručno pustiti da tako i tako *jeste kako* ono sada je-
ste, i *da* ono tako jeste. Ovaj ontički smisao ovoga „pustiti da jeste"
mi zahvatamo načelno ontološki. Time interpretiramo smisao pret-
hodnog slobodnog davanja onoga unutarsvetski najpre priručnog.
Prethodno pustiti da „jeste" ne kazuje: nešto pre toga tek dovesti u
njegov bitak i uspostaviti ga, nego otkriti ono svagda već „bivstvu-
b juće" u njegovoj priručnosti i tako pustiti da susreće kao biće tog
bitka. Ovo „apriorno" pustiti-da-udovolji uslov je mogućnosti za to da ono priručno susreće, tako da tubitak u ontičkom ophodu s tako susretajućim bićem može da ga pusti da se u ontičkom smislu pri tome udovolji. Ontološki razumljeno pustiti-da-udovolji, naprotiv, tiče se slobodnog davanja *svakog* priručnog kao priručnog, bilo da ono pri tome, ontički uzeto, ima svoju udovoljenost, bilo da je to pre ono biće kod kojega ono ontički upravo *nema* svoju udovoljenost, koje je najpre i ponajčešće ono brinuto koje kao otkriveno biće ne puštamo da „jeste" kako ono jeste, nego ga obrađujemo, poboljšavamo, razbijamo.

Ono svagda-već-pustio-da-udovolji, koje slobodno daje na udo-
c voljenje, jedan je *apriorni perfekt* koji karakteriše vrstu bitka samog
tubitka. Ontološki razumljeno pustiti-da-udovolji jeste prethodno slobodno davanje bića na njegovu unutar-okolosvetsku priručnost.

Iz onoga Pri-čemu tog pustiti-da-udovolji slobodno je dato ono Sa-čime udovoljenja. Za brinjenje ono susreće kao to priručno. Ukoliko se njemu uopšte pokazuje neko *biće*, a to znači: ukoliko je ono otkrito u svom bitku, ono je svagda već jedno okolosvetski priručno i upravo nije „najpre" samo tek predručna „svetska tvar".

Sâmo udovoljenje kao bitak onog priručnog otkrito je svagda samo na osnovu predotkritosti jedne celovitosti udovoljenja. U otkritom udovoljenju, a to znači u onom susretajućem priručnom, prema tome, leži predotkrito ono što smo nazvali svetomernost onog priručnog. Ta predotkrita celovitost udovoljenja krije u sebi jedan ontološki odnos prema svetu. Pustiti-da-udovolji, koje slobodno daje biće na celovitost udovoljenja, mora da je to tamo-na-šta ono slobodno daje sâmo već nekako otključilo. To tamo-na-šta je ono okolosvetski priručno slobodno dato, i to tako da to priručno postaje pristupačno tek *kao* unutarsvetsko biće, ne može sâmo da bude pojmljeno kao biće te otkrite vrste bitka. Ono se suštinski ne može otkriti, ako *otkritost* i nadalje čvrsto držimo kao termin za jednu mogućnost bitka sveg bića koje *nije* primereno tubitku.

No, šta kazuje da ono tamo-na-šta je unutarsvetsko biće najpre slobodno dato, mora da bude prethodno otključeno? Bitku tubitka pripada razumevanje bitka. Razumevanje ima svoj bitak u nekom razumljenju. Ako tubitku suštinski pridolazi vrsta bitka bitka-u-svetu, onda suštinskom sastoju njegovog razumevanja bitka pripada razumljenje bitka-u-svetu. Prethodno otključenje onoga tamo-na-šta sledi slobodno davanje onog unutarsvetskog susretajućeg nije ništa drugo do razumljenje sveta prema kojem se tubitak kao biće uvek već drži.

Prethodno pustiti-da-udovolji pri ... sa ... osniva se u razumljenju nečega takvog poput onoga pustiti-da-udovolji, Pri-čemu udovoljenja, Sa-čime udovoljenja. To, i ono što njemu dalje leži u osnovi, poput onoga Za-to, Da-to, kao pri čemu ono ima udovoljenje, poput onoga Radi-čega, na šta se konačno vraća sve Čemu – sve to mora da bude prethodno otključeno u nekoj izvesnoj razumljivosti. A šta je ono u čemu tubitak kao bitak-u-svetu sebe predontološki razume? U razumljenju pomenutog sklopa povezanosti odnosa tubitak je iz jednog izričito ili neizričito zahvaćenog, svojstvenog

ili nesvojstvenog Moći-biti, radi kojeg on sâm jeste, uputio sebe na jedno Da-bi. To Da-bi predskicira jedno Da-to, Za-to, kao mogućno Pri-čemu nekog pustiti-da-udovolji koje primereno strukturi pušta udovoljenje *sa* nečim. Tubitak uvek već upućuje sebe svagda polazeći iz nekog Radi-čega na ono Sa-čim nekog udovoljenja, a to znači da on svagda, ukoliko jeste, uvek već pušta da susreće biće kao ono priručno. Ono *U-čemu* tubitak sebe prethodno razume u modusu sebe-upućivanja – to je ono *tamo-na-šta* prethodnog pustiti-da-susretne od bića. *Ono U-čemu sebe-upućujućeg razumljenja kao ono tamo-na-šta onoga pustiti-da-susretne od bića vrste bitka udovoljenja jeste fenomen sveta.* A struktura onoga tamo-na-šta tubitak sebe upućuje jeste ono što sačinjava *svetovnost* sveta.

U-čemu tubitak na taj način sebe svagda već razume – s tim je on izvorno prisan. Ta prisnost sa svetom ne zahteva nužno neku teorijsku prozirnost odnosa koji konstituišu svet kao svet. Ali, mogućnost izričite ontološko-egzistencijalne interpretacije tih odnosa doista se osniva u toj za tubitak konstitutivnoj prisnosti sveta, koja sa svoje strane zajedno sa ostalim sačinjava razumevanje bitka tubitka. Ta mogućnost može izričito da se zahvati, ukoliko je sam tubitak sebi za zadatak postavio izvornu interpretaciju svog bitka i njegovih mogućnosti, ili čak izvornu interpretaciju smisla bitka uopšte.

Ali, dosadašnjim analizama slobodno je položen tek samo horizont unutar kojeg treba tražiti nešto takvo poput sveta i svetovnosti. Za dalje razmatranje mora se najpre učiniti razgovetnijim: kao šta hoće sklop povezanosti sebe-upućivanja tubitka da bude ontološki zahvaćen.

Razumljenje, koje u onome što sledi treba da se analizira još iscrpnije (up. § 31), drži pokazane odnose u jednoj prethodnoj otključenosti. U prisnom sebe-držanju-u-tome ono drži *pred* sobom tu otključenost kao ono u čemu se kreće njegovo upućivanje. Razumljenje pušta sebe da upućuje u samim tim odnosima, i od njih. Odnosni karakter tih odnosa upućivanja zahvatamo kao *po-značavanje*. U prisnosti s tim odnosima tubitak „poznačava" samom sebi, on izvorno daje sebi da razume svoj bitak i Moći-biti s obzirom na svoj bitak-u-svetu. Ono Radi-čega poznačava jedno Da-bi, ovo Da-bi jedno Da-to, ovo Da-to jedno Pri-čemu onoga pustiti-da-udovolji,

ovo Pri-čemu jedno Sa-čime udovoljenja. Ti odnosi su među samim sobom skopčani kao izvorna celovitost, oni jesu ono što jesu kao to po-značavanje, u čemu tubitak samom sebi prethodno daje da razume svoj bitak-u-svetu. Celinu odnosa tog poznačavanja nazivamo *značenjskost*. Ona je ono što sačinjava strukturu sveta, onoga u čemu tubitak kao takav svagda već jeste. *Tubitak je u svojoj* a *prisnosti sa značenjskošću ontički uslov mogućnosti otkrivljivosti bića koje u vrsti bitka udovoljenja (priručnost) susreće u jednom svetu i tako može da se objavi u svom po-sebi.* Tubitak je kao takav svagda ovaj, s njegovim bitkom je suštinski već otkrit jedan sklop povezanosti onoga priručnog – tubitak je sebe, ukoliko *jeste*, svagda već b zaputio prema jednom susretajućem „svetu", njegovom bitku suštastveno pripada ova *zapućenost*.

Sama značenjskost, međutim, s kojom tubitak svagda već jeste prisan, krije u sebi ontološki uslov mogućnosti za to da razumevajući tubitak, kao izlagajući, može da otključi nešto takvo poput „značenjâ", koja opet sa svoje strane fundiraju mogući bitak c reči i jezika.

Otključena značenjskost je kao egzistencijalna ustrojenost tubitka, njegovog bitka-u-svetu, ontički uslov mogućnosti otkrivljivosti jedne celovitosti udovoljenja.

Ako bitak onoga priručnog (udovoljenje), pa čak i samu svetovnost, tako odredimo kao jedan sklop povezanosti upućivanja, zar se tada „supstancijalni bitak" unutarsvetskog bića ne rasplinjava u jedan sistem relacija i, ukoliko su relacije uvek „ono mišljeno", zar se tada bitak unutarsvetskog bića ne razrešava u „čisto mišljenje"?

Unutar sadašnjeg polja istraživanja treba načelno držati razdvojenim ponovljeno markirane razlike struktura i dimenzija ontološke problematike: 1. bitak najpre susretajućeg unutarsvetskog bića (priručnost); 2. bitak *onog* bića (predručnost) koje postaje prednalažljivo i odredljivo u jednom samostalno otkritom prolazu kroz najpre susretajuće biće; 3. bitak ontičkog uslova mogućnosti otkrivljivosti unutarsvetskog bića uopšte, svetovnost sveta. Ovaj posled- d nje pomenuti bitak *egzistencijalno* je određenje bitka-u-svetu, a to znači tubitka. Oba ranije spomenuta pojma o bitku jesu *kategorije*

i tiču se bića netubitkove vrste bitka. Sklop povezanosti upućivanja, koji kao značenjskost konstituiše svetovnost, može formalno da se shvati u smislu nekog sistema relacija. Samo treba obratiti pažnju da takva formalizovanja toliko nivelišu fenomene, da se gubi svojstvena fenomenalna sadržina, pogotovu kod tako „jednostavnih" odnosa kakve značenjskost krije u sebi. Te „relacije" i „relati" onoga Da-bi, onoga Radi, onoga Sa-čime nekog udovoljenja po svojoj se fenomenalnoj sadržini opiru svakom matematičkom funkcionalizovanju; oni takođe nisu ništa mišljeno, u nekom „mišljenju" tek stavljeno, nego su odnosi u kojima svagda već boravi brinući obazir kao takav. Ovaj „sistem relacija" kao konstitutiv svetovnosti rasplinjava bitak onoga unutarsvetski priručnog tako malo, da je pre svega na osnovu svetovnosti sveta to biće otkrivljivo u svom „supstancijalnom" „po-sebi". I tek ako unutarsvetsko biće uopšte može da susreće, postoji mogućnost da se u polju tog bića učini pristupačnim ono što je još samo predručno. To biće može da se na osnovu svog biti-još-samo-predručno s obzirom na svoja „svojstva" matematički odredi u „pojmovima funkcije". Pojmovi funkcije te vrste ontološki su uopšte mogući samo sa odnosom na biće čiji bitak poseduje karakter čiste supstancijalnosti. Pojmovi funkcije su mogući uvek samo kao formalizovani pojmovi supstance.

Da bi specifično ontološka problematika svetovnosti mogla da se izdvoji još oštrije, pre daljeg vođenja analize interpretacija svetovnosti treba da se razjasni na jednom ekstremnom protivprimeru.

B. ODVAJANJE ANALIZE SVETOVNOSTI OD INTERPRETACIJE SVETA KOD DEKARTA

Pojam svetovnosti i u tom fenomenu uključene strukture, istraživanje će moći sebi da osigura samo korak po korak. Pošto interpretacija sveta započinje najpre kod jednog unutarsvetski bivstvujućeg, pa potom uopšte više ne dobija na razmatranje fenomen sveta, mi ćemo pokušati da ontološki razjasnimo to polazište na

njegovom možda najekstremnijem sprovođenju. Ne samo da ćemo dati jedan kraći prikaz osnovnih crta ontologije „sveta" kod Dekarta, nego ćemo pitati o njenim pretpostavkama i pokušaćemo da ih okarakterišemo u svetlosti onoga što je do sada zadobijeno. Ovo pretresanje treba da dopusti da saznamo, na kojim se načelno nediskutovanim ontološkim „fundamentima" kreću interpretacije sveta koje dolaze nakon Dekarta, a i pogotovu one koje su mu prethodile.

Dekart vidi osnovno ontološko određenje sveta u extensio. Ukoliko rasprostiranje sakonstituiše prostornost, prema Dekartu je ono čak identično s njom, a prostornost u bilo kojem smislu ostaje konstitutivna za svet, onda pretresanje kartezijanske ontologije „sveta" istodobno nudi jedan negativan oslonac za pozitivnu eksplikaciju prostornosti okolnog sveta i samog tubitka. S obzirom na Dekartovu ontologiju obrađivaćemo tri stvari: 1. Određenje „sveta" kao res extensa (§ 19). 2. Fundamenti tog ontološkog određenja (§ 20). 3. Hermeneutička diskusija kartezijanske ontologije „sveta" (§ 21). Naredno razmatranje dobiće svoje iscrpno obrazloženje tek kroz fenomenološku destrukciju onoga „cogito sum" (uporedi II deo, 2. odsek).

§ 19. Određenje „sveta" kao res extensa

Dekart razlikuje „ego cogito" kao res cogitans od „res corporea". Ovo razlikovanje za ubuduće ontološki određuje razlikovanje „prirode i duha". Neka se ova suprotnost ontički fiksira u ma koliko različitih sadržinskih varijanata, nerazjašnjenost njenih ontoloških fundamenata i nerazjašnjenost samih članova suprotnosti ima svoj najbliži koren u razlikovanju koje je izvršio Dekart. Unutar kakvog razumevanja bitka je Dekart odredio bitak tih bića? Naziv za bitak nekog po samom sebi bivstvujućeg glasi substantia. Izraz mni čas *bitak* nekog kao supstanca bivstvujućeg – *supstancijalnost*, čas sâmo biće – *neka supstanca*. Ova dvoznačnost substantia-e, koju sa sobom nosi već i antički pojam οὐσία, nije slučajna. a

Ontološko određenje od res corporea zahteva eksplikaciju supstance, to znači supstancijalnosti tog bića kao jedne supstance.

Šta sačinjava svojstveni bitak-po-sebi-samom te res corporea? Kako je uopšte zahvativa neka supstanca kao takva, a to znači njena supstancijalnost? Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque consituit, et ad quam aliae omnes referuntur.[29] Supstance postaju pristupačne u svojim „atributima", a svaka supstanca poseduje jedno istaknuto svojstvo na kojem se može otčitati suština supstancijalnosti jedne određene supstance. Koje je to svojstvo u odnosu na res corporea? Nempe *extensio* in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.[30] Rasprostiranje, naime, prema dužini, širini i dubini sačinjava svojstveni bitak telesne supstance koju nazivamo „svet". Šta toj extensio daje tu odliku? Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit.[31] Rasprostiranje je *ona* ustrojenost bitka bića o kojem se besedi, koja mora već „biti" pre svih drugih određenja bitka da bi ona mogla „biti" ono šta jesu. Rasprostiranje mora primarno da se „doznači" telesnoj stvari. Odgovarajući tome, dokaz za rasprostiranje i njime okarakterisanu supstancijalnost „sveta" izvodi se na taj način što se pokazuje kako sve druge određenosti ove supstance, poglavito divisio, figura, motus, mogu da budu pojmljene samo kao modusi te extensio, te da, obrnuto, extensio ostaje razumljiva sine figura vel motu.

Tako, telesna stvar pri održanju svog sveukupnog rasprostiranja ipak može prema različitim dimenzijama mnogostruko da menja njegovu raspodelu i da se u mnogostrukim oblicima prikazuje kao jedna i ista stvar. Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem.[32]

Oblik je jedan modus te extensio, ništa manje to nije ni kretanje; jer motus se shvata samo si de nullo nisi locali cogitemus,

29 *Principia* I, n. 53, str. 25 (Oeuvres ed. Adam-Tannery, Vol. VIII).

30 L. c.

31 L. c.

32 O. c., n. 64, str. 31.

ac de vi a qua excitatur non inquiramus.[33] Ako je kretanje jedno bivstvujuće svojstvo od res corporea, onda ono, da bi se o njemu moglo steći iskustvo u njegovom bitku, mora da bude pojmljeno iz bitka tog bića samog, iz extensio, a to znači kao čista promena mesta. Nešto takvo poput „sile" ne obavlja ništa za određenje *bitka* tog bića. Određenja poput durities (tvrdoća), pondus (težina), color (boja), mogu da se uklone iz materije, a ona ipak ostaje ono što jeste. Ta određenja ne sačinjavaju njen svojstveni bitak, pa ukoliko ona *jesu*, ona se pokazuju kao modusi od extensio. Dekart pokušava da to iscrpno pokaže u odnosu na „tvrdoću": Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, indirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit.[34] Tvrdoća se iskušava u dodirivanju. Šta nam o tvrdoći „kazuje" čulo dodira? Delovi tvrde stvari „opiru" se kretanju ruke, recimo nekom hteti-da-odgurne. Ako bi tvrda, to znači neuzmičuća tela, naprotiv, menjala svoje mesto onom istom brzinom kojom se vrši promena mesta ruke koja se „namerila" na telo, onda nikada ne bi došlo do dodira, tvrdoća se ne bi iskusila, pa je, prema tome, nikada ne bi ni *bilo*. Ni na koji način, međutim, ne može se uvideti kako bi recimo tela, koja takvom brzinom uzmiču, time trebalo da izube nešto od svog telo-bitka. Ako ona zadržavaju svoj telo-bitak i pri promenjenoj brzini koja tako pušta da nešto takvo poput „tvrdoće" bude nemogućno, onda ni tvrdoća ne pripada bitku tih bića. Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere.[35] Ono što, prema tome, sačinjava bitak te res corporea, jeste extensio, ono omnimodo

33 O. c., n, 65. str. 32.

34 O. c. II, n. 4, str. 42.

35 L. c.

divisibile, figurabile et mobile, ono što se može predrugojačiti na svaki način deljivosti, oblikovanja i kretanja, ono capax mutationum, što se u svim tim predrugojačanjima održava, remanet. Ono što je na telesnoj stvari dovoljno za takav *stalni ostanak*, jeste svojstveno biće na njemu, i to tako da se time karakteriše supstancijalnost te supstance.

§ 20. Fundamenti ontološkog određenja „sveta"

Ideja o bitku, na koju se vraća ontološko karakterisanje res extensa, jeste supstancijalnost. Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Pod supstancom ne možemo da razumemo ništa drugo do jedno biće koje *jeste* tako da njemu, da *bi bilo* [da *ono jeste*], nije potrebno nijedno drugo biće.[36] Bitak neke „supstance" je okarakterisan nepotrebnošću. Ono čemu je u njegovom bitku naprosto nepotrebno neko drugo biće, to je u svojstvenom smislu dovoljno za ideju supstance – to biće je ens perfectissimum. Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.[37] „Bog" je ovde jedan čisto ontološki naziv, ako se on razume kao ens perfectissimum. Ono što je „samorazumljivo" sa-mneno zajedno s pojmom boga, istodobno omogućava jedno ontološko izlaganje konstitutivnog momenta supstancijalnosti – nepotrebnosti. Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus.[38] Svem biću koje nije bog, potrebno je uspostavljanje u najširem smislu i održanje. Uspostavljanje u ono predručno, odnosno potreba za uspostavljanjem, sačinjavaju horizont unutar kojega biva razumljen njegov „bitak". Svako biće koje nije bog, jeste *ens creatum*. Između oba bića opstoji jedna „beskonačna" razlika njihovog bitka, a mi ipak ono stvoreno, isto kao i tvorca, oslovljavamo *kao bića*. Prema tome, mi upotrebljavamo bitak u takvoj širini, da njegov smisao obuhvata jednu „beskonačnu" razliku.

36 O. c. n. 51, str. 24.
37 O. c. n. 51, str. 24.
38 O. c. n. 51, str. 24.

Tako mi s izvesnim pravom možemo i stvoreno biće da nazovemo supstancom. Tom biću je, doduše, relativno prema bogu potrebno uspostavljanje i održanje, ali unutar regije stvorenog bića, „sveta" u smislu ens creatum, ima i takvog kojem relativno prema stvaralačkom uspostavljanju i održanju, na primer čoveka, „nije potrebno neko drugo biće". Takve su dve supstance: res cogitans i res extensa.

Bitak *one* supstance, čije istaknute proprietas prikazuje extensio, postaje, prema tome, ontološki načelno odredljiv ako je trima supstancama – jednoj beskonačnoj i obema konačnim – rasvetljen *„zajednički" smisao* bitka. Jedino nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in Scholis, hoc est ... quae Deo et creaturis sit communis.[39] Dekart ovim dodiruje jedan problem kojim se srednjovekovna ontologija mnogostruko bavila, on dodiruje pitanje: na koji način značenje bitka poznačava svagda oslovljeno biće. U iskazima „bog jeste" i „svet jeste" mi iskazujemo bitak. Ova reč „jeste", međutim, ne može da mni svagdašnje biće u istom smislu (συνωνύμως, univoce), jer između dva bića ipak opstoji *beskonačna*[a] razlika upravo bitka; kada bi poznačavanje toga „jest" bilo jednosmisleno poznačavanje, onda bi se ono stvoreno mnilo kao ono nestvoreno, ili bi se ono nestvoreno srozalo na neko stvoreno. Bitak, međutim, ne fungira ni kao puko jednako ime, nego u oba slučaja „bitak" biva razumljen. Sholastika zahvata pozitivan smisao poznačavanja „bitka" kao „analogno" poznačavanje za razliku od jednosmislenog ili samo jednakoimenog. Nadovezujući se na Aristotela, kod koga je – kao i u polaznoj postavci grčke ontologije uopšte – taj problem i predoblikovan, fiksirali su se različiti načini analogije, prema čemu se i „škole" razlikuju u shvatanju funkcije značenja bitka. U pogledu na ontološku razradu tog problema Dekart daleko zaostaje iza sholastike,[40] on čak i uzmiče pred tim pitanjem. Nulla eius [substantiae] nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.[41] To uzmicanje kazuje

39 O. c. n. 51, str. 24.

40 Uporediti: *Opuscula omnia* Thomae de Vio Caietani Cardinalis. Lugduni 1580, Tomus III, Tractatus V: de nominum analogia, str. 211–219.

41 Dekart, *Principia* I, n. 51, str. 24.

da Dekart u ideji supstancijalnosti uključeni smisao bitka i karakter „opštosti" tog značenja ostavlja nepretresenim. Doduše, ono što kazuje sam bitak je i srednjovekovna ontologija propitivala onoliko malo koliko i antička. Zbog toga neće biti čudno ako se jedno pitanje poput onog o načinu poznačavanja bitka ne pomiče s mesta, sve dok se želi da se ono pretresa na osnovu jednog nerazjašnjenog smisla bitka, smisla koga „izražava" značenje. Taj smisao je
a ostao nerazjašnjen zato što se on držao „samorazumljivim".

Dekart ne samo da uopšte uzmiče pred ontološkim pitanjem o supstancijalnosti, nego izričito naglašava da je supstanca kao takva, a to znači njena supstancijalnost, prethodno po samoj sebi za sebe nepristupačna. Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit.[42] „Bitak" sâm nas ne „aficira", zato on ne može da
b se dokuči. „Bitak nije realni predikat" – prema Kantovoj izreci, koja samo ponavlja Dekartov stav. Time se načelno odriče mogućnosti jedne čiste problematike bitka i traži se izlaz kojim bi se potom zadobila označena određenja supstanci. Pošto „bitak" doista nije pristupačan *kao biće*, bitak se izražava bivstvujućim određenostima dotičnog bića – atributima. Ali ne proizvoljnim, nego onim koje su najčistije dovoljni za neizričiti, a ipak pretpostavljeni smisao bitka i supstancijalnosti. U substantia finita kao res corporea primarno nužno „doznačavanje" jeste extensio. Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa,[43] jer
c supstancijalnost je ratione tantum, a ne realiter, odvojiva i prednalažljiva poput samog supstancijalnog bića.

Tako su postali razgovetni ontološki temelji određenja „sveta" kao res extensa: ideja supstancijalnosti, koja je u smislu njenog bitka ne samo nerazjašnjena nego je i izdata za nerazjašnjivu, prikazana na obilaznom putu preko najosobitijeg supstancijalnog svojstva svagdašnje supstance. U određenju supstance jednim supstancijalnim bićem, pak, leži i osnov za dvoznačnost termina. Intendirana

42 O. c. n. 52, str. 25.
43 O. c. n. 63, str. 31.

je supstancijalnost, a ona biva razumljena iz jedne bivstvujuće sačinjenosti supstance. Pošto onom ontološkom biva podmetnuno ono ontičko, to izraz substantia fungira čas u ontološkom čas u ontičkom, a ponajčešće u rasplinjavajućem ontičko-ontološkom značenju. Ali, iza te neznatne razlike značenja prikriva se neovladavanje načelnim problemom bitka. Njegovo obrađivanje zahteva da a
se „za njim traga" na *pravi način* ekvivokacija; ko pokuša nešto takvo, ne „bavi se" „pukim značenjima reči", nego mora da se odvaži na najizvorniju problematiku „samih stvari", da bi takve „nijanse" izveo na čistac.

§ 21. Hermeneutička diskusija kartezijanske ontologije „sveta"

Postavlja se kritičko pitanje: da li ova ontologija „sveta" uopšte traga za fenomenom sveta, a ako ne, da li ona barem neko unutarsvetsko biće određuje tako daleko da se na njemu može učiniti vidljivom njegova svetomernost? *Na oba pitanja treba negativno odgovoriti.* Biće, koje Dekart pokušava da ontološki načelno zahvati sa extensio, pre je takvo biće koje postaje otkrivljivo pre svega u prolasku kroz jedno najpre priručno unutarsvetsko biće. Ali, neka to i bude tačno, pa neka čak i ontološka karakteristika *tog* određenog unutarsvetskog bića (priroda) – kako ideja supstancijalnosti tako i smisao onoga u njenu definiciju preuzetog existit i ad existendum – vode u tamu, ipak postoji mogućnost da se jednom ontologijom koja se osniva na radikalnom odvajanju boga, Ja, „sveta", u bilo kojem smislu postavi i unapređuje ontološki problem sveta. Ali, ako ne postoji čak ni ta mogućnost, onda se mora pribaviti izričiti dokaz da Dekart ne daje recimo samo jedno ontološko pogrešno određenje sveta, nego da su njegova interpretacija i njeni fundamenti vodili tome da se *preskoče* kako fenomen sveta tako i bitak najpre priručnog unutarsvetskog bića.

Pri ekspoziciji problema svetovnosti (§ 14) bilo je upozoreno na domet zadobijanja primerenog pristupa tom fenomenu. U kritičkom pretresanju kartezijanske polazne postavke, prema tome,

imaćemo da pitamo: koja se vrsta bitka tubitka fiksira kao primerena vrsta pristupa *onom* biću sa čijim bitkom kao *extensio* Dekart izjednačava bitak „sveta"? Jedini i pravi pristup tom biću je saznavanje, intellectio, i to u smislu matematičko-fizikalnog saznanja. Matematičko saznanje važi za onu vrstu shvatanja bića, kojem može da bude izvesno u svako doba sigurno posedovanje bitka u njemu shvaćenog bića. Ono što prema svojoj vrsti bitka jeste tako da je za bitak dovoljno da postane pristupačan u matematičkom saznanju, *jeste* u svojstvenom smislu. To biće je ono *što uvek jeste šta ono jeste*; otuda na iskušanom biću sveta njegov svojstveni bitak sačinjava ono o čemu se može pokazati da poseduje karakter *stalnog ostanka*, kao remanens capax mutationum. Zapravo *jeste* ono uvek-ustrajavajući ostajuće. Takvo saznaje matematika. Ono što je *njome* na biću pristupačno, sačinjava njegov bitak. Tako se iz jedne određene ideje o bitku koja zavito leži u pojmu supstancijalnosti, i iz ideje jednog saznanja koje saznaje ono *tako* bivstvujuće, „svetu" gotovo izdiktira njegov bitak. Dekart ne pušta da mu vrsta bitka unutarsvetskog bića bude prethodno data od tog bića, nego na osnovu jedne u svom izvoru nerazgrnute, u svom pravu nelegitimisane ideje bitka (bitak = stalna predručnost) on gotovo da propisuje svetu njegov „svojstveni" bitak. Dakle, primarno nije oslanjanje na neku slučajno posebno cenjenu znanost, na matematiku, ono a što određuje ontologiju sveta, nego načelno ontološka orijentisanost na bitak kao stalnu predručnost, a za shvatanje tog bitka je, u jednom izuzetnom smislu, dovoljno matematičko saznanje. Tako Dekart filozofski izričito sprovodi prebacivanje učinka tradicionalne ontologije na novovekovnu matematičku fiziku i njene transcendentalne fundamente.

Dekartu nije potrebno da postavi problem primerenog pristupa unutarsvetskom biću. Pod neprekinutom prevlašću tradicionalne ontologije unapred je odlučeno o pravoj vrsti shvatanja svojstvenog bića. Ona leži u νοεῖν, „zrenju" u najširem smislu, od čega je διανοεῖν, „mišljenje", samo jedna fundirana forma sprovođenja. I polazeći od te načelne ontološke orijentacije, Dekart daje svoju „kritiku" još mogućne zrijući dokučavajuće vrste pristupa biću, sensatio (αἴσθησις) nasuprot intellectio.

Dekart sasvim dobro zna za to da se biće najpre ne pokazuje u svom svojstvenom bitku. „Najpre" je data ova određeno obojena, ukusna, tvrda, hladna, odzvanjajuća voštana stvar. Ali to, i uopšte ono što daju čula, ostaje ontološki bez značaja. Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere.[44] Čula uopšte ne puštaju da biće bude saznato u svom bitku, nego ona javljaju samo korisnost i štetnost „spoljašnjih" unutarsvetskih stvari za telom opterećenu čovekovu bit. Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant;[45] čulima mi uopšte ne dobijamo razjašnjenje o biću u njegovom bitku. Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum.[46]

Koliko malo Dekart može da dopusti da mu ono što se pokazuje u čulnosti bude prethodno dato u svojoj vlastitoj vrsti bitka, a pogotovu da odredi tu vrstu bitka, postaje razgovetno iz jedne kritičke analize njegove interpretacije iskustva tvrdoće i otpora (up. § 19).

Tvrdoća se shvata kao otpor. Ali, otpor se kao i tvrdoća u jednom fenomenalnom smislu tako malo razumeva kao nešto po samom sebi iskušano i u takvom iskustvu odredivo. Otpor za Dekarta kazuje koliko i: ne uzmaći s mesta, a to znači ne pretrpeti promenu mesta. Opiranje jedne stvari tada znači: ostajati na jednom određenom mestu, relativno prema nekoj drugoj stvari koja menja svoje mesto, odnosno menjati mesto takvom brzinom da ta stvar može „stići" onu drugu. Ovom interpretacijom iskustva tvrdoće ugašena je vrsta bitka čulnog dokučivanja, a time i mogućnost shvatanja u takvom dokučivanju susretajućeg bića u njegovom bitku. Dekart prevodi vrstu bitka jednog dokučivanja nečega na jedinu koju on poznaje; dokučivanje nečega postaje jedno određeno biti-predručno-jedna-pored-druge dve predručne res extensae, odnos kretanja

44 O. c. II, n. 3, str. 41.
45 L. c.
46 O. c. n. 4, str. 42.

njih dveju i sâm je u modusu one extensio koja primarno karakteriše predručnost telesne stvari. Doduše, mogućno „ispunjenje" jednog dodirujućeg držanja zahteva istaknutu „blizinu" onog dodirivog. Ali, to ne kazuje da se dodirivanje i tvrdoća, koja se recimo u njemu objavljuje, sastoje, ontološki zahvaćeno, u različlitoj brzini dve telesne stvari. Tvrdoća i otpor se uopšte ne pokazuju, osim ako biće nije vrste bitka tubitka, ili barem nečega što živi.

Tako, pretresanje mogućnih *pristupa* unutarsvetski bivstvujućem dospeva za Dekarta pod vladavinu jedne ideje bitka, koja je otčitana na jednoj određenoj regiji samog tog bića.

Ideja o bitku kao postojana predručnost ne motiviše samo neko ekstremno određenje bitka unutarsvetski bivstvujućeg i njegovo identifikovanje sa svetom uopšte; ona istodobno sprečava da se ontološki primereno u razmatranje dovedu držanja tubitka. Time se, međutim, potpuno zameo put ka tome da se čak i vidi fundirani karakter sveg čulnog i razumu primerenog dokučivanja, te da se oni razumeju kao jedna mogućnost bitka-u-svetu. Bitak „tubitka", međutim, čijoj osnovnoj ustrojenosti pripada bitak-u-svetu, Dekart zahvata na isti način kao i bitak od res extensa, kao supstancu.

Ali, zar se ovim kritičkim pretresanjima Dekartu ne potura jedan zadatak, a potom se „dokazuje" da ga on nije rešio, zadatak koji je ležao sasvim izvan njegovog horizonta? Kako to da Dekart identifikuje jedno određeno unutarsvetsko biće i njegov bitak sa svetom, ako on uopšte ne poznaje fenomen sveta, a time i nešto takvo poput unutarsvetovnosti?

U polju načelnog kritičkog razmatranja jedno takvo razmatranje ne sme se držati samo doksografski zahvativih teza, nego ona za orijentaciju mora da uzme stvarsku tendencu problematike, pa makar i ne mogla da izađe izvan vulgarnog shvatanja. Da je Dekart putem res cogitans i res extensa ne samo *hteo da postavi* problem: „Ja i svet", nego je tražio i radikalno rešenje za njega, postaje razgovetno iz njegovih *Meditacija* (up. posebno I i IV). Da mu je osnovna ontološka orijentisanost na tradiciju, lišena svake pozitivne kritike, učinila slobodno polaganje jedne izvorne ontološke problematike tubitka nemogućnim, da je ona morala da mu pomuti pogled

na fenomen sveta, te da je ontologiju „sveta" mogla da potisne u ontologiju jednog određenog unutarsvetskog bića – to bi trebalo da pokažu naredna pretresanja.

Ali, uzvratiće se, neka problem sveta, a takođe i bitak okolosvetski najbliže susretajućeg bića, doista ostaju pokriveni, Dekart je ipak položio osnov za ontološko karakterisanje *onog* unutarsvetskog bića koje u svom bitku fundira svako drugo biće – materijalne prirode. Na njoj, tom fundamentalnom sloju, izgrađuju se pre- a
ostali slojevi unutarsvetske zbilje. U rasprostrtoj stvari kao takvoj osnivaju se najpre određenosti koje se, doduše, pokazuju kao kvaliteti, ali su „u osnovi" kvantitativne modifikacije modusa same extensio. Na ovim kvalitetima koji se i sami daju još redukovati, počivaju tada specifični kvaliteti poput lepo, nelepo, pristajuće, nepristajuće, upotrebljivo, neupotrebljivo; ovi kvaliteti moraju da se zahvate u primarnoj orijentisanosti na stvarovitost kao nekvantificirljivi vrednosni predikati kojima se najpre samo materijalna stvar žigoše kao neko dobro. A ovim gomilanjem slojeva razmatranje ipak dolazi do onog bića koje smo ontološki okarakterisali kao priručni pribor. Tako kartezijanska analiza „sveta" tek omogućava sigurnu gradnju strukture onoga najpre priručnog; njoj je potrebno samo lako provodivo dopunjavanje prirodne stvari u punu upotrebnu stvar.

Međutim, da li je na tom putu, apstrahujući od specifičnog problema sveta, ontološki doseziv bitak onoga unutarsvetski najpre susretajućeg? Zar se s materijalnom stvarovitošću neizgovoreno ne postavlja jedan bitak – stalna predručnost stvari, koji naknadnim opremanjem bića vrednosnim predikatima tako malo iskušava ontološko dopunjavanje, da sami ti vrednosni karakteri pre ostaju samo ontičke određenosti jednog bića koje poseduje vrstu bitka stvari? Dodatak vrednosnih predikata ne može ni najmanje da dâ neko novo razjašnjenje o bitku dobara, *nego za njih samo ponovo pretpostavlja vrstu bitka čiste predručnosti.* Vrednosti su *predručne* određenosti jedne stvari. Vrednosti imaju na kraju svoj ontološki izvor jedino u prethodnoj polaznoj postavci zbilje stvari kao fundamentalnog sloja. Ali, već pretfenomenološko iskustvo pokazuje na stvarovito mnenom biću nešto što putem stvarovitosti

ne postaje potpuno razumljivo. Dakle, stvarovitom bitku je potrebno neko dopunjavanje. A šta ontološki i kazuje bitak vrednosti ili njihovo „važenje, koje je Loce [Hermann Lotze] shvatio kao jedan modus „potvrđivanja"? Šta ontološki znači ovo „vezivanje" vrednosti za stvari? Sve dok ova određenja ostaju u tami, rekonstrukcija upotrebne stvari iz prirodne stvari jeste poduhvat koji je ontološki dostojan pitanja, sasvim apstrahujući od načelnog preokretanja problematike. I zar nije toj rekonstrukciji najpre „oguljene" upotrebne stvari uvek već potreban *prethodan, pozitivan pogled na fenomen čija celovitost treba ponovo da se uspostavi u rekonstrukciji*? Međutim, ako njegova najvlastitija ustrojenost bitka pre toga nije primereno eksplicirana, ne gradi li tada rekonstrukcija bez plana gradnje? Ukoliko ta rekonstrukcija i „dopunjavanje" tradicionalne ontologije „sveta" u rezultatu dospeva do istog onog *bića* od kojeg je pošla gornja analiza priručnosti pribora i celovitosti udovoljenja, onda ona budi privid, kao da je *bitak* tog bića doista razjašnjen, ili da je postao bar samo *problem*. Onoliko malo koliko Dekart onom extensio kao proprietas pogađa bitak supstance, toliko malo može i pribežište kod „vrednosnih" sačinjenosti i samo u razmatranje da dovede bitak kao priručnost, a da ni ne pominjemo da ga pusti da ontološki postane tema.

Dekart je sužavanje pitanja o svetu zaoštrio na pitanje o stvarovitosti prirode kao najpre pristupačnom, unutarsvetskom biću. On je učvrstio mnjenje da je navodno najstrožije ontičko *saznavanje* nekog bića takođe i mogućni pristup primarnom bitku bića koje je otkrito u takvom saznanju. Vredelo bi, međutim, istodobno uvideti da se i „dopunjavanja" ontologije stvari načelno kreću na istoj dogmatskoj bazi kao i Dekart.

Već smo upozorili (§ 14) da preskakanje sveta i najpre susretajućeg bića nije slučajno, da nije nikakav previd koji bi trebalo jednostavno nadoknaditi, već da se ono osniva u jednoj suštinskoj vrsti bitka samog tubitka. Ako je analitika tubitka učinila prozirnim u okvirima ove problematike najvažnije glavne strukture tubitka, ako je pojmu bitka uopšte doznačen horizont njegove moguć-
a ne razumljivosti, pa tek tako i priručnost i predručnost postaju

ontološki izvorno razumljivi, tek tada se dopušta da se sada provedena kritika kartezijanske i načelno danas još uobičajene ontologije sveta postavi u svoje filozofsko pravo.

Za to se mora pokazati (up. I deo, odsek 3):

1. Zašto je na početku za nas odlučujuće ontološke tradicije – kod Parmenida eksplicitno – bio preskočen fenomen sveta; odakle potiče stalno ponavljanje tog preskakanja?

2. Zašto na mesto preskočenog fenomena uskače unutarsvetsko biće kao ontološka tema?

3. Zašto to biće biva nađeno najpre u „prirodi"?

4. Zašto se kao nužno iskušano dopunjavanje takve ontologije sveta sprovodi uz pomoć fenomena vrednosti?

Tek u odgovorima na ova pitanja dosegnuto je pozitivno razumevanje *problematike* sveta, pokazan je izvor njenog promašivanja i dokazan je osnov prava odbacivanja tradicionalne ontologije sveta.

Razmatranja o Dekartu trebalo je da dovedu do uvida da prividno samorazumljivo polazište od stvari sveta isto onako malo kao i orijentisanost na navodno najstrožije saznanje bića jamči zadobijanje tla na kojem treba da se fenomenalno pronađu najbliže ontološke ustrojenosti sveta, tubitka i unutarsvetskog bića.

Ali, ako podsetimo na to da prostornost očigledno sakonstituiše unutarsvetsko biće, onda na kraju ipak postaje mogućno neko „spasavanje" kartezijanske analize sveta. Radikalnim ispostavljanjem extensio kao praesuppositum za svaku određenost od res corporea, Dekart je razumevanju pripremio jedan apriori čiju je sadržinu Kant potom snažnije fiksirao. Analiza od extensio ostaje u izvesnim granicama nezavisna od propuštanja jedne izričite interpretacije bitka rasprostrtog bića. Postavljanje extensio kao osnovne određenosti „sveta" ima svoje fenomenalno pravo, premda se u povratku na nju ontološki ne mogu pojmiti ni prostornost sveta, ni najpre otkrita prostornost bića koje susreće u okolnom svetu, a pogotovu ne prostornost samog tubitka.

C. ONO OKOLSKO OKOLNOG SVETA I PROSTORNOST TUBITKA

U sklopu povezanosti prvog predskiciranja U-bitka (uporedi § 12) tubitak je morao da se razgraniči spram jednog načina bitka u prostoru, načina koji nazivamo iznutrašnjost. Ona kazuje: jedno i sâmo rasprostrto biće okruženo je rasprostrtim granicama nečega rasprostrtog. Iznutrašnje biće i to okružujuće – oba su predručna u prostoru. Odbacivanje takve iznutrašnjosti tubitka u nekoj prostornoj posudi ipak ne bi trebalo načelno da isključi svaku prostornost tubitka, već samo da drži put slobodnim za viđenje prostornosti koja je suštinska za tubitak. Sada mora da se ispostavi ta prostornost. Ali, ukoliko je unutar*svetsko* biće isto tako u prostoru, [a] njegova prostornost će da stoji u nekom ontološkom sklopu povezanosti sa svetom. Stoga treba odrediti, u kojem smislu je prostor jedan konstituens sveta, koji je sa svoje strane bio okarakterisan kao strukturni momenat bitka-u-svetu. Posebno mora da se pokaže kako je ono okolsko okolnog sveta, specifična prostornost u okolnom svetu susretajućeg bića samog, fundirano svetovnošću sveta, a ne da je, obrnuto, svet sa svoje strane predručan u prostoru. Istraživanje prostornosti tubitka i prostorne određenosti sveta uzima svoje polazište kod analize onoga unutarsvetski priručnog u prostoru. To razmatranje prolazi kroz tri stupnja: 1. prostornost onog unutarsvetski priručnog (§ 22), 2. prostornost bitka-u-svetu (§ 23), 3. prostornost tubitka i prostor (§ 24).

§ 22. Prostornost onog unutarsvetski priručnog

Ako prostor konstituiše svet u smislu koji još treba odrediti, onda ne može da bude čudno što smo već kod prethodnog ontološkog karakterisanja bitka onoga unutarsvetskog to unutarsvetsko morali da držimo u pogledu takođe kao ono unutarprostorno. Do sada ta prostornost onoga priručnog nije bila fenomenalno izričito zahvaćena i nije bila pokazana u njenoj skopčanosti sa strukturom bitka onoga priručnog. Sada je to zadatak.

Kako smo već kod karakterisanja onoga priručnog naišli na njegovu prostornost? Besedili smo o onom *najpre* priručnom. To kazuje ne samo biće koje svagda *prvo* susreće pre ostalog, nego istodobno mni i biće koje je „u blizini". Ono priručno svakodnevnog ophoda poseduje karakter *blizine*. Tačno posmatrano, ta blizina pribora je već nagoveštena u terminu koji izražava njegov bitak, u „priručnosti". Ono „pri ruci" bivstvujuće poseduje svagda različitu blizinu koja nije utvrđena time što su se izmerila odstojanja. Ta blizina se reguliše iz obazirno „proračunavajućeg" rukovanja i upotrebljavanja. Obazir brinjenja fiksira ono što je na taj način blizu istodobno s obzirom na smer u kojem je pribor u svako doba pristupačan. Usmerena blizina pribora poznačuje da taj pribor, ma gde predručan, ne poseduje samo svoj položaj u prostoru, nego da je kao pribor suštinski smešten i spremljen, postavljen, podešen. Pribor ima svoje *mesto*, ili on „leži unaokolo", što treba načelno razlikovati od nekog čistog javljanja na nekom proizvoljnom prostornom položaju. Svagdašnje mesto se određuje kao mesto ovog pribora za ... iz jedne celine jednog-prema-drugom usmerenih mesta okolosvetski priručnog sklopa povezanosti pribora. Mesto i mnogostrukost mesta ne smeju da se izlažu kao ono Gde nekog proizvoljnog predručnobitka stvari. Mesto je svagda određeno „Tamo" i „Tu" *onamo-pripadanja* nekog pribora. Svagdašnja onamo-pripadnost odgovara priborskom karakteru onog priručnog, a to znači njegovoj udovoljenju primerenoj pripadnosti nekoj celini pribora. S-mestivoj onamo-pripadnosti jedne celine pribora, međutim, leži u osnovi, kao uslov njene mogućnosti, ono Kamo uopšte, u koje za jedan sklop povezanosti pribora biva upućena celovitost mesta. To, u brinućem ophodu obazirno unapred u pogledu držano Kamo mogućnog priborovitog onamo-pripadanja nazivamo *predeo*.

„U predelu od" kazuje ne samo „u smeru prema", nego istodobno i u krugu nečega što leži u smeru. Mesto konstituisano smerom i razdaljenošću – blizina je samo jedan modus ove poslednje – već je orijentisano na jedan predeo i unutar njega. Nešto takvo poput predela mora da bude otkrito pre toga, ukoliko zapućivanje i prednalaženje mestâ jedne obazirno raspoložive celovitosti pribora treba da postane mogućno. Ovo predelsko orijentisanje mnogostrukosti

mesta onoga priručnog sačinjava ono okolsko, ono naokolo-oko--nas okolosvetski najbliže susretajućeg bića. Nikada nije najpre data neka trodimenzionalna mnogostrukost mogućnih položaja, koja se ispunjava predručnim stvarima. Ta dimenzionalnost prostora je još zastrta u prostornosti onoga priručnog. Ono „Gore" jeste ono „na svodu", ono „Dole" ono „na tlu", ono „Iza" ono „kod vrata"; sva Gde su otkrita i obazirno izložena tokovima i putevima svakodnevnog ophoda, a nisu utvrđena i predskicirana u razmatrajućem izmeravanju prostora.

Predeli ne bivaju obrazovani tek zajedno predručnim stvarima, nego su svagda već priručni u pojedinačnim mestima. Sama mesta bivaju zapućena onom priručnom u obaziru brinjenja, ili se unapred nalaze kao takva. Ono stalno priručno, o kojem obazirni bitak-u-svetu unapred vodi računa, zbog toga i ima svoje mesto. Ono Gde njegove priručnosti, za brinjenje je uračunato i orijentisano na ono preostalo priručno. Tako Sunce, čija svetlost i toplota jesu u svakodnevnoj upotrebi, ima – polazeći od promenljive primenljivosti onoga što ono daruje – svoja obazirno otkrita istaknuta mesta: izlazak, podne, zalazak, ponoć. Mesta tog na promenljiv način, a ipak jednakomerno stalnog priručnog, postaju naglašeni „pokazivači" u njima ležećih predela. Ovi nebeski predeli kojima još nije potrebno da imaju bilo kakav geografski smisao, unapred daju prethodno Kamo za svako posebno formiranje predela, koje mesta mogu da zaposednu. Kuća ima svoju sunčanu stranu i stranu zavetrine; na njih je orijentisana podela „prostorâ", a ponovo unutar tih prostora „usmerenost" svagda prema njihovom priborskom karakteru. Crkva i grobovi, na primer, postavljeni su prema izlasku i zalasku Sunca – predeli života i smrti polazeći od kojih je sam tubitak određen s obzirom na svoje najvlastitije bitkovne mogućnosti u svetu. Brinjenje tubitka kojem se u njegovom bitku radi o samom tom bitku, prethodno otkriva predele pri kojima on ima svagda neku odlučujuću udovoljenost. Prethodno otkrivanje predela je saodređeno celovitošću udovoljenja, na koju ono priručno biva slobodno dato kao ono susretajuće.

Prethodna priručnost svagdašnjeg predela ima u jednom još izvornijem smislu od bitka onog priručnog *karakter neupadljive*

prisnosti. Ona postaje i sama vidljiva samo na način padanja u oči pri nekom obazirnom otkrivanju onoga priručnog, i to u deficijentnim modusima brinjenja. U nenailaženju nečega na *njegovom* mestu, predeo mesta često po prvi put postaje pristupačan izričito kao takav. Prostor, koji je u obazirnom bitku-u-svetu otkrit kao prostornost celine pribora, pripada sâmom biću svagda kao njegovo mesto. Puki prostor je još zastrt. Prostor je razlomljen na mesta. Ali,[a] ova prostornost poseduje kroz svetomernu celovitost udovoljenja onoga prostorno priručnog svoje vlastito jedinstvo. „Okolni svet" se ne usmerava u nekom prethodno datom prostoru, već njegova specifična svetovnost artikuliše u svojoj značenjskosti udovoljenjski sklop povezanosti neke svagdašnje celovitosti obazirno zapućenih mesta. Svagdašnji svet otkriva svagda prostornost njemu pripadnog prostora. Ono pustiti-da-susretne onoga priručnog u njegovom okolosvetskom prostoru ostaje ontički mogućno samo zato što je sam tubitak s obzirom na svoj bitak-u-svetu „prostoran".

§ 23. Prostornost bitka-u-svetu

Ako *tubitku* pripišemo prostornost, onda je očigledno da taj „bitak u prostoru" mora da bude pojmljen iz vrste bitka tog bića. Prostornost tubitka koji suštinski nije nikakav predručnobitak, ne može da označava niti nešto takvo poput javljanja na nekom položaju u „sveto-prostoru", niti priručnobitak na nekom mestu. Oba su vrste bitka unutarsvetski susretajućeg bića. Tubitak, međutim, jeste „u" svetu u smislu brinući-prisnog ophoda s unutarsvetski susretajućim bićem. Prema tome, ako njemu na bilo koji način pridolazi prostornost, onda je to mogućno samo na osnovu tog U-bitka. A njegova prostornost pokazuje karaktere *raz-daljenja* i *usmerenja*.

Pod razdaljenjem, kao jednom vrstom bitka tubitka s obzirom na njegov bitak-u-svetu, mi ne razumemo nešto takvo poput razdaljenosti (blizine) ili čak odstojanja. Izraz razdaljenje upotrebljavamo u jednom aktivnom i tranzitivnom značenju. Ono mni jednu ustrojenost bitka tubitka, s obzirom na koju je razdaljiti od nečega,

razdaljiti nešto, kao ukloniti, samo jedan određeni, faktički mo-
a dus. Razdaljina, razdaljiti, kazuje činiti-da-iščezne daljina – tj. raz-
daljenost nečega, približavanje. Tubitak je suštinski raz-daljujući,
b on kao biće koje on jeste svagda pušta biće u blizinu da susreće.
Raz-daljenje otkriva razdaljenost. Ova je, isto onako kao i odstoja-
nje, jedno kategorijalno određenje bića koje nije primereno tubit-
ku. Razdaljenje, naprotiv, mora čvrsto da se drži kao egzistencijal.
Samo ukoliko je uopšte biće u svojoj razdaljenosti otkrito za tubi-
tak, na unutarsvetskom biću samom postaju pristupačna „razda-
ljenja" i odstojanja s obzirom na drugo. Dve tačke su jedna od
druge razdaljene onoliko malo koliko i uopšte dve stvari, zato što
nijedno od tih bića prema svojoj vrsti bitka ne može da razdalju-
c je. One poseduju samo jedno u razdaljini prednalažljivo i izmer-
ljivo odstojanje.

Raz-daljiti je najpre i ponajčešće obazirno približavanje, done-
ti u blizinu kao sačiniti, pristaviti, imati pri ruci. Međutim, i odre-
đene vrste čisto saznavajućeg otkrivanja bića poseduju karakter
d približavanja. *U tubitku leži jedna suštinska tendenca prema blizini.*
Sve vrste povećavanja brzine, koje mi danas više ili manje prisiljeni
činimo zajedno s drugima, teraju na prevladavanje razdaljenosti.
Radiom, na primer, tubitak danas, putem jednog proširivanja i ra-
zaranja svakodnevnog okolnog sveta, sprovodi jedno raz-daljenje
sveta, koje je u svom tubitkovnom smislu još uvek nepregledno.

U tome raz-daljiti ne leži nužno neko izričito procenjivanje daljine nekog priručnog u odnosu na tubitak. Razdaljenost se pre svega nikada ne shvata kao odstojanje. Ako treba da se oceni daljina, onda se to događa relativno prema razdaljenjima u kojima se drži svakidašnji tubitak. Računski uzeto, neka ta ocenjivanja budu netačna i kolebljiva, u svakodnevici tubitka ona imaju svoju *vlastitu* i potpuno razumljivu *određenost*. Mi kažemo: dužina do tamo je jedna šetnja, jedan mačiji skok, „jedna lula duvana". Ove mere izražavaju da one žele ne samo da ne „mere", nego da procenjena razdaljenost pripada jednom biću ka kojem se brinući obazirno ide. Ali, i ako se služimo čvrstim merama pa kažemo: „do kuće ima pola sata", ta mera mora da bude uzeta kao procenjena. „Pola sata" nisu 30 minuta, nego jedno trajanje koje uopšte nema nikakvu „dužinu"

u smislu nekog kvantitativnog protezanja. To trajanje je svagda izloženo polazeći od uobičajenog svakodnevnog „zbrinjavanja". Razdaljenosti su najpre i takođe obazirno ocenjene i tamo, gde su „službeno" izračunate mere poznate. Pošto je ono raz-daljeno u takvim ocenjivanjima priručno, ono zadržava svoj specifično unutarsvetski karakter. Tome pripada čak i to da su ophodeći putevi ka razdaljenom biću svaki dan različito dugački. Ono priručno okolnog sveta i nije predručno za nekog večnog posmatrača koji je lišen tubitka, nego susreće u obazirno brinuću svakodnevicu tubitka. Na svojim putevima tubitak ne promerava kao predručna telesna stvar neko prostorno rastojanja, on „ne guta kilometre", približavanje i raz-daljenje je svagda brinući bitak ka onome približenom i raz-daljenom. Neki „objektivno" dugačak put može da bude kraći od nekog „objektivno" veoma kratkog, koji je možda jedan „težak hod" i koji se za nekoga javlja kao beskonačno dug. *A tek u takvom „javljanju" svagdašnji svet jeste svojstveno priručan.* Objektivna odstojanja predručnih stvari ne pokrivaju se s razdaljenošću i blizinom onoga unutarsvetski priručnog. Neka su ta objektivna odstojanja egzaktno i znana, ipak to znanje ostaje slepo, ono nema funkciju obazirno otkrivajućeg približavanja okolnog sveta; takvo znanje se primenjuje samo u jednom rastojanja nemerećem, brinućem bitku ka jednom svetu koji se nekoga „tiče", i primenjuje se samo za taj bitak.

Neguje se sklonost da se, iz jedne prethodne orijentisanosti na „prirodu" i „objektivno" merena odstojanja stvari, takvo izlaganje razdaljenja i procenjivanje izdaje za „subjektivno". Pa ipak, to je jedna „subjektivnost" koja možda otkriva ono najrealnije od „realnosti" sveta, koja nema nikakvog posla sa „subjektivnom" proizvoljnošću i subjektivističkim „shvatanjima" nekog „po sebi" drugačijeg bića. *Obazirno raz-daljiti svakodnevice tubitka otkriva bitak-po-sebi „istinitog sveta", bića kod kojega tubitak kao egzistirajući svagda već jeste.*

Primarna, pa čak i isključiva orijentacija na razdaljenosti kao merena odstojanja pokriva izvornu prostornost U-bitka. Ono navodno „najbliže" nipošto nije ono što poseduje najmanje odstojanje „od nas". To „najbliže" leži u onome što je razdaljeno u jednoj

prosečnoj širini dosega, zahvata i pogleda. Pošto je tubitak suštinski prostoran na način raz-daljenja, ophod se uvek drži u nekom „okolnom svetu", od njega svagda u izvesnom prostoru igre razdaljenom, stoga mi nikada ne slušamo i ne vidimo najpre ono što je odstojanju primereno „najbliže". Viđenje i slušanje su daljinska čula ne na osnovu svog dometa, nego zato što tubitak kao razdaljujući boravi pretežno u njima. Za onoga koji, na primer, nosi naočare koje su odstojanju primereno tako blizu da mu „sede na nosu", taj upotrebljeni pribor je okolosvetski više razdaljen od slike na zidu koji se nahodi naspram njega. Taj pribor ima toliko malo blizine, da on često najpre uopšte ne biva nalažljiv. Pribor za gledanje, a isto tako i pribor za slušanje – na primer slušalica na telefonu, poseduje naznačenu neupadljivost onog najpre priručnog. To važi na primer i za ulicu - priboru za hodanje. Pri hodanju ulica je dodirnuta svakim korakom, i prividno ona je ono najbliže i najrealnije onoga uopšte priručnog, gotovo da ona promiče duž određenih delova tela – tabana. A ipak je ona više razdaljena od poznanika, koji nekoga pri takvom hodanju susreće „na ulici" na „razdaljenju" od dvadeset koraka. O blizini i daljini onoga okolosvetski najpre priručnog odlučuje obazirno brinjenje. Ono, kod čega to brinjenje unapred boravi, jeste ono najbliže, i ono reguliše raz-daljenja.

Ako tubitak u brinjenju donese sebi nešto u svoju blizinu, onda to ne označava fiksiranje nečega na jednom prostornom položaju koji poseduje najmanje odstojanje od bilo koje tačke tela. U blizini kazuje: u okružju onog obazirno najpre priručnog. Približavanje nije orijentisano na telom opremljenu Ja-stvar, nego na brinući bitak-u-svetu, a to znači na ono što u njemu svagda najpre susreće. Stoga se prostornost tubitka takođe ne određuje navođenjem položaja na kojem je predručna neka telesna stvar. Mi, doduše, i o tubitku kažemo da svagda zauzima neko mesto. Ali, to „zauzimanje" treba načelno odvajiti od onog biti-priručan na nekom mestu polazeći od nekog predela. Zauzimanje mesta mora da se pojmi kao razdaljiti onoga okolosvetski priručnog u jedan obazirno predotkriti predeo. Njegovo Ovde tubitak razume iz okolosvetskog Tamo. To Ovde ne mni ono Gde nekog predručnog, nego Pri-čemu

nekog raz-daljujućeg bitka pri ... ujedno s tim raz-daljenjem. Primereno svojoj prostornosti tubitak nikada nije najpre ovde nego tamo, iz kojeg Tamo se on vraća natrag na svoje Ovde, i to ponovo samo na taj način da on svoj brinući bitak ka ... izlaže polazeći od onog Tamo-priručnog. To postaje potpuno razgovetno iz jedne fenomenalne osobitosti strukture raz-daljenja U-bitka.

Tubitak se kao bitak-u-svetu suštinski drži u jednoj razdaljini. To raz-daljenje, daljinu onog priručnog od samog sebe, tubitak *nikada ne* može da *izbriše*. Razdaljenost nekog priručnog od tubitka, doduše, može čak i tubitak da prednađe kao odstojanje, ako ta razdaljenost bude određena u odnošenju prema nekoj stvari koja se misli kao predručna na onom mestu koje je tubitak zauzeo pre toga. Ovo Između, vezano za odstojanje, tubitak može naknadno da pređe, pa ipak samo tako da sâmo odstojanje postane jedno razdaljeno odstojanje. Njegovo raz-daljenje tubitak je prešao tako malo da ga je pre uzeo sa sobom, i da ga stalno uzima sa sobom, *zato što on suštinski jeste raz-daljenost, a to znači da prostorno jeste.* U svagdašnjem okružju svojih raz-daljenja tubitak ne može da šeta unaokolo, on uvek može samo da ih predrugojačava. Tubitak jeste prostorno na način obazirnog otkrivanja prostora, i to tako da se on prema tako prostorno susretajućem biću drži stalno razdaljujući.

Tubitak ima kao raz-daljujući U-bitak istodobno i karakter *usmeravanja*. Svako približavanje je unapred već primilo jedan smer u neki predeo, polazeći od kojeg se ono raz-daljeno približava, da bi tako postalo prednalažljivo s obzirom na svoje mesto. Obazirno brinjenje je usmeravajuće raz-daljivanje. U tom brinjenju, a to znači u bitku-u-svetu samog tubitka, prethodno je data potreba za „znakom"; ovaj pribor preuzima izričito i za rukovanje lako navođenje smerova. On drži obazirno upotrebljene predele izričito otvorenim, ono svagdašnje Kamo pripadanja-tamo, idenja-tamo, nošenja-tamo, donošenja-ovamo. Ako tubitak *jeste*, onda on kao usmeravajuće-razdaljujući tubitak svagda već poseduje svoj otkriti predeo. Usmeravanje isto onako kao i raz-daljenje, kao modusi bitka bitka-u-svetu, prethodno su vođeni *obazirom* brinjenja.

Iz tog usmeravanja proističu čvrsti smerovi prema desno i levo. I te smerove, isto onako kao i svoja raz-daljenja, tubitak stalno

uzima sa sobom. Poprostorenje tubitka u njegovoj „telesnosti" koja u sebi krije vlastitu problematiku koja ovde ne treba da bude obrađivana, istaknuto je još i po tim smerovima. Stoga ono priručno i za telo upotrebljeno, poput rukavica na primer, koje mora da pravi kretanja ruke zajedno s rukom, mora da bude usmereno nadesno i nalevo. Nasuprot tome, jedan ručni pribor za rad, koji se drži u ruci i biva pokretan njome, ne pravi zajedno s njom specifično „ručna" kretanja ruke. Zbog toga, iako se njima rukuje rukom, nema desnih i levih čekića.

Ostaje, međutim, da se obrati pažnja na to da je usmeravanje, koje pripada raz-daljenju, fundirano bitkom-u-svetu. Levo i desno nisu nešto „subjektivno", za šta subjekat ima neko osećanje, nego su smerovi usmerenosti u jedan svagda već priručan svet. „Pukim osećanjem razlike svoje dve strane"[47] nikada se ne bih mogao snaći u nekom svetu. Subjekat s „pukim osećanjem" ove razlike je konstruktivna polazna postavka, koja ostavlja izvan pažnje istinsku ustrojenost subjekta, po kojoj tubitak s tim „pukim osećanjem" u jednom svetu svagda već jeste *i mora biti*, da bi mogao da se orijentiše. To postaje razgovetno iz primera na kojem Kant pokušava da razjasni fenomen orijentacije.

Uzmimo da stupam u jednu poznatu, ali mračnu sobu koja je za vreme moje odsutnosti bila tako preuređena da sve što je stajalo desno sada stoji levo. Ako treba da se orijentišem, onda mi „puko osećanje razlike" moje dve strane uopšte ništa ne pomaže, sve dok ne bude shvaćen jedan određeni predmet, o kojem Kant usput kaže: „njegov položaj imam u pamćenju". Šta to, međutim, znači drugo do: ja se nužno orijentišem u jednom svagda već biti kod jednog
a „poznatog" sveta – i iz njega. Sklop povezanosti pribora jednog sveta mora tubitku da bude već prethodno dat. Da ja svagda već jesam u jednom svetu, za mogućnost orijentacije nije manje konstitutivno od osećanja za desno i levo. To što je ta ustrojenost bitka tubitka samorazumljiva, ne opravdava da je prećutimo u njenoj ontološki konstitutivnoj ulozi. Ni Kant je ne prećutkuje – on je prećutkuje onoliko malo koliko i svaku drugu interpretaciju tubitka. Stalno praviti-upotrebu od takve ustrojenosti, međutim, ne lišava

47 Kant, Immanuel: *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786) WW. (Akad. Ausgabe), tom VIII, str. 131–147.

nas primerene ontološke eksplikacije, nego je zahteva. Psihološka interpretacija, po kojoj Ja ima nešto „u pamćenju", u osnovi mni egzistencijalnu ustrojenost bitka-u-svetu. Pošto Kant tu strukturu ne vidi, on previđa takođe i potpuni sklop povezanosti konstitucije jedne mogućne orijentacije. Usmerenost prema desno i levo osniva se u suštinskom usmeravanju tubitka uopšte, koje je sa svoje strano suštinski saodređeno bitkom-u-svetu. Kantu, dakako, i nije stalo do jedne tematske interpretacije orijentacije. On hoće samo da pokaže da je svakoj orijentaciji potreban jedan „subjektivan princip". Ali, „subjektivno" će ovde, po Kantu, značiti: a priori. Pa ipak, apriori usmerenosti na desno i levo osniva se u „subjektivnom" aprioriju bitka-u-svetu, koji nema nikakvog posla s nekom određenošću koja je prethodno ograničena na neki besvetovni subjekat.

Raz-daljenje i usmeravanje određuju kao konstitutivni karakteri U-bitka prostornost tubitka, da brinući-obazirno jeste u otkritom, unutarsvetskom prostoru. Dosadašnja eksplikacija prostornosti onoga unutarsvetski priručnog i prostornosti bitka-u-svetu daje tek pretpostavke da se izradi fenomen prostornosti sveta i da se postavi ontološki problem prostora.

§ 24. Prostornost tubitka i prostor

Tubitak je kao bitak-u-svetu svagda već otkrio neki „svet". To u svetovnosti sveta fundirano otkrivanje bilo je okarakterisano kao slobodno davanje bića na jednu celovitost udovoljenja. Slobodno davajuće pustiti-da-udovolji sprovodi se na način obazirnog sebe-upućivanja koje se osniva u jednom prethodnom razumljenju značenjskosti. A sada je pokazano: obaziran bitak-u-svetu je prostoran. I samo zato što je tubitak prostoran na način raz-daljenja i usmeravanja, ono okolostvetski priručno može da susreće u svojoj prostornosti. Slobodno davanje jedne celovitosti udovoljenja jednakoizvorno je i jedno raz-daljujući-usmeravajuće pustiti-da-udovolji pri nekom predelu, a to znači slobodno davanje prostornog tamo-pripadanja onog priručnog. U značenjskosti, s kojom je tubitak kao brinući U-bitak prisan, leži suštinska saotključenost prostora.

Tako sa svetovnošću sveta otključeni prostor još ništa ne poseduje od čiste mnogostrukosti triju dimenzija. Prostor ostaje kod ove najbliže otključenosti još prikriven kao čisto U-čemu nekog metričkog poretka položaja i određenja pozicije. Tamo-na-čemu je prostor prethodno otkriven u tubitku – to smo već pokazali s fenomenom predela. Predeo razumemo kao ono Kamo moguće pripadnosti priručnog sklopa povezanosti pribora, sklopa koji treba moći da susreće kao usmereno razdaljen, a to znači smešten. Pripadnost se određuje iz značenjskosti koja je konstitutivna za svet, a unutar mogućnog Kamo ta pripadnost artikuliše ono Ovamo i Onamo. To Kamo uopšte biva predskicirano celinom upućivanja koja je utvrđena u jednom Radi-čega brinjenja, i unutar koje sebe upućuje slobodno-davajuće pustiti-da-udovolji. *Sa* onim što susreće kao ono priručno jeste tako da svagda ima neko udovoljenje pri nekom predelu. Celovitosti udovoljenja, celovitosti koja sačinjava bitak onoga okolosvetski priručnog, pripada predelsko udovoljenje prostora. Na osnovu tog udovoljenja ono priručno postaje prednalažljivo i odredivo prema formi i smeru. Svagda je prema mogućnoj prozirnosti brinućeg obazira, s faktičkim bitkom tubitka razdaljeno i usmereno ono unutarsvetski priručno.

Ono za bitak-u-svetu konstitutivno pustiti-da-susretne unutarsvetskog bića jeste jedno „davanje-prostora". To „davanje-prostora", koje takođe nazivamo „upriličavanje", uprostoravanje [Einräumen], jeste slobodno davanje onoga priručnog na njegovu prostornost. To upriličavanje omogućava, kao otkrivajuća prethodna datost jedne mogućne na-udovoljenju-određene celovitosti mesta, svagdašnju faktičku orijentaciju. Tubitak može kao obazirno brinjenje sveta da preuređuje, isprema i „upriličuje" samo zato što njegovom bitku-u-svetu pripada upriličavanje – razumljeno kao egzistencijal. Ali, izričito pred očima ne stoji ni svagda prethodno otkrit predeo, niti uopšte svagdašnja prostornost. Ova poslednja je po sebi u neupadljivosti onoga priručnog, u čijem brinjenju izrasta obazir, nazočna za taj obazir. Sa bitkom-u-svetu je prostor otkrit najpre u toj prostornosti. Na tlu tako otkrite prostornosti sam prostor postaje pristupačan za saznavanje.

Ni prostor nije u subjektu, ni svet nije u prostoru. Prostor je pre „u" svetu, ukoliko je za tubitak konstitutivan bitak-u-svetu otključio

prostor. Prostor se ne nalazi u subjektu, niti subjekat posmatra svet „kao da" je svet u nekom prostoru, nego je ontološki dobro-razumljeni „subjekat", tubitak, prostoran u jednom izvornom smislu. A pošto je tubitak prostoran na opisan način, prostor se pokazuje kao apriori. Ovaj naziv ne kazuje nešto takvo poput prethodne pripadnosti nekom najpre još besvetovnom subjektu, koji iz sebe izbacuje neki prostor. Apriornost ovde kazuje: prethodnost susretanja prostora (kao predela) u svagdašnjem okolosvetskom susretanju onoga priručnog.

Prostornost onoga obazirno najpre susretajućeg može za sam obazir da postane tematska prostornost i zadatak proračunavanja i izmeravanja, na primer pri gradnji kuće ili u premeravanju zemljišta. Ovim još pretežno obazirnim tematizovanjem prostornosti okolnog sveta, prostor po samom sebi na izvestan način već dolazi u pogled. Tako sebe pokazujući prostor može da sledi čisto tamo-gledanje, uz napuštanje pre toga jedine mogućnosti pristupa prostoru – obazirnog proračunavanja. „Formalni zor" prostora otkriva čiste mogućnosti prostornih odnošenja. Pri tome opstoji stupnjeviti sled u slobodnom polaganju čistog, homogenog prostora od čiste morfologije prostornih oblika za Analysis Situs sve do čisto metričke znanosti o prostoru. Razmatranje tih sklopova povezanosti ne spada u ovo istraživanje.[48] Unutar njegove problematike trebalo bi da bude ontološki fiksirano samo fenomenalno tlo na kojem započinje tematsko otkrivanje i izrada čistog prostora.

Ono od obazira slobodno, samo još tamo-gledajuće otkrivanje prostora neutralizuje okolosvetske predele u čiste dimenzije. Mesta i obazirno orijentisana celovitost mesta priručnog pribora urušavaju se u jednu mnogostrukost položaja za proizvoljne stvari. Prostornost onoga unutarsvetski priručnog gubi s tim priručnim svoj karakter udovoljenja. Svet gubi ono specifično okolsko, okolni svet postaje prirodni svet. „Svet" kao priručna celina pribora postaje poprostoren u jedan sklop povezanosti rasprostrtih stvari koje

48 Uz ovo up. Becker, O.: *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*. Jahrbuch, tom VI (1923), str. 385 i dalje.

su samo još predručne. Homogeni prostor prirode pokazuje se samo putem jedne vrste otkrića susretajućeg bića, putem onog otkrića koje poseduje karakter jednog specifičnog *odsvetovljenja* svetomernosti onoga priručnog.

Tubitku biva, primereno njegovom bitku-u-svetu, svagda već otkriti prostor prethodno dat – premda netematski. Prostor po samom sebi, naprotiv, s obzirom na u njemu uključene čiste mogućnosti čistog biti-prostoran nečega, najpre ostaje još pokriven. To da se prostor suštinski *pokazuje u jednom svetu*, još ne odlučuje o vrsti njegovog bitka. Njemu nije potrebno da poseduje vrstu bitka nekog i samog prostorno priručnog ili predručnog. Bitak prostora takođe nema ni vrstu bitka tubitka. Iz toga što bitak samog prostora ne može da bude pojmljen u vrsti bitka od res extensa, ne sledi ni da prostor mora da bude ontološki određen kao „fenomen" te res – on ne bi u bitku bio različit od nje, a pogotovu ne sledi da bi bitak prostora mogao da bude izjednačen s bitkom od res cogitans i pojmljen kao puko „subjektivan" bitak, uopšte i ne uzimajući u obzir dostojnost pitanja *bitka* tog subjekta.

Pometenost koja i do danas opstoji u pogledu na interpretaciju bitka prostora, ne osniva se toliko u nedovoljnom poznavanju stvarstvene sadržine samog prostora, koliko u nedostatku načelne prozirnosti mogućnostî bitka uopšte i njihove ontološki pojmovne interpretacije. Ono odlučujuće za razumevanje ontološkog problema prostora leži u tome da se pitanje o bitku prostora oslobodi iz uskosti slučajno raspoloživih i povrh toga najčešće sirovih pojmova bitka, i u tome da se problematika bitka prostora u pogledu na sam fenomen i različite fenomenalne prostornosti dovede u pravac razjašnjavanja mogućnostî bitka uopšte.

U fenomenu prostora ne može da se pronađe ni jedina, pa takođe ni među ostalima primarna ontološka određenost bitka unutarsvetskog bića. Još manje prostor konstituiše fenomen sveta. Prostor može da se pojmi tek u povratku na svet. Prostor ne postaje jedino pristupačan tek odsvetovljenjem okolnog sveta, prostornost se uopšte može otkriti samo na osnovu sveta, i to tako da prostor ipak *sa*konstituiše svet, odgovarajući suštinskoj prostornosti samog tubitka s obzirom na njegovu osnovnu ustrojenost bitka-u-svetu.

ČETVRTO POGLAVLJE

Bitak-u-svetu kao sabitak i samobitak. Ono „Se"

Analiza svetovnosti sveta stalno je uzimala u razmatranje ceo fenomen bitka-u-svetu, a da pri tome svi njegovi konstitutivni momenti nisu bili odvajani u jednakoj fenomenalnoj razgovetnosti poput fenomena samog sveta. Napred je stavljena ontološka interpretacija sveta u prolazu kroz ono unutarsvetski priručno, zato što tubitak u svojoj svakodnevici, s obzirom na koju on ostaje stalna tema, ne samo da uopšte jeste u nekom svetu, nego se u jednoj preovladavajućoj vrsti bitka drži prema svetu. Tubitak je najpre i ponajčešće obuzet svojim svetom. Ta vrsta bitka izrastanja u svetu, pa time i u osnovi ležeći U-bitak uopšte, suštastveno određuju fenomen koji ćemo sada slediti pitanjem: *ko* je taj koji u svakodnevici jeste tubitak? Sve strukture bitka tubitka, pa time takođe i fenomen koji odgovara na ovo Ko-pitanje, načini su njegovog bitka. Njihovo ontološko karakterisanje je egzistencijalno karakterisanje. Stoga je potrebno pravo početno postavljanje pitanja i predskiciranja puta kojim dalja fenomenalna oblast svakodnevice tubitka treba da bude dovedena u razmatranje. Istraživanje u smeru prema onom fenomenu kojim se može odgovoriti na pitanje o onom Ko, vodi na strukture tubitka koje su jednako izvorne s bitkom-u-svetu: *sabitak* i *satubitak*. U toj vrsti bitka osniva se modus svakodnevnog samobitka, čija eksplikacija čini vidljivim ono što smemo da nazovemo

„subjekat" svakodnevice – ono *Se*. Poglavlje o tome „Ko" prosečnog tubitka poseduje, prema tome, sledeće raščlanjenje: 1. polazna postavka egzistencijalnog pitanja o onome Ko tubitka (§ 25); 2. satubitak Drugih i svakodnevni sabitak (§ 26); 3. svakodnevni samobitak i ono Se (§ 27).

§ 25. Polazna postavka egzistencijalnog pitanja o onome Ko tubitka

Odgovor na pitanje ko to biće (tubitak) svagda jeste, bio je prividno već dat pri formalnom pokazivanju osnovnih određenosti tubitka (up. § 9). Tubitak je biće koje svagda ja sâm jesam, bitak je svagda moj. Ovo određenje *pokazuje* jednu *ontološku* ustrojenost, ali i samo to. Ono istodobno sadrži *ontičko* – premda sirovo – navođenje da svagda neko Ja jeste to biće, a ne drugi. To Ko odgovara sebi iz samog Ja, iz „subjekta", „sopstva". To Ko jeste ono što se kroz promene držanja i doživljaja održava kao ono identično i pritom se odnosi prema toj mnogostrukosti. Mi ga ontološki razumemo kao ono u jednoj zatvorenoj regiji, i za nju, svagda već i stalno predručno, ono u jednom osobitom smislu u osnovi ležeće – razumemo ga kao *subjectum*. Ovaj ima, kao ono sopstvovo-isto u višestrukoj drugosti, karakter *sopstva*. Neka se duševna supstanca ukloni isto onako kao i stvarovitost svesti i predmetnost osobe, ontološki on ostaje kod polaznog postavljanja nečega čiji bitak, izričito ili ne, zadržava smisao predručnosti. Supstancijalnost je ontološka nit vodilja za određivanje onog bića, polazeći od kojega biva odgovarano na Ko-pitanje. Tubitak je neizgovoreno unapred pojmljen kao ono predručno. U svakom slučaju, neodređenost njegovog bitka uvek implicira taj smisao bitka. Pa ipak, predručnost je vrsta bitka jednog tubitku-neprimerenog bića.

Ontička samorazumljivost iskaza da sam ja onaj koji svagda jeste tubitak, ne sme da zavede na mnjenje da je time put ontološke interpretacije onoga tako „datog" nepogrešivo razumljivo predskiciran. Štaviše, ostaje upitno da li i samo ontička sadržina gornjeg iskaza primereno ponavlja fenomenalni sastoj

svakodnevnog tubitka. Moglo bi biti, da ono Ko svakodnevnog tubitka upravo *nisam* svagda ja sâm.

Ako fenomenalno pokazivanje iz vrste bitka samog bića treba da pri dobijanju ontičko-ontoloških iskaza zadrži prednost i pred najsamorazumljivijim i od vajkada uobičajenim odgovorima, kao i pred iz tih odgovora crpljenim postavljanjima problema, onda fenomenološka interpretacija tubitka, u odnosu na pitanja koja sada treba postaviti, mora da ostane sačuvana od izokretanja problematike.

Međutim, ne protivi li se pravilima sve zdrave metodike ako se polazna postavka neke problematike ne drži evidentnih datosti tematskog područja? A šta je nesumnjivije od datosti onog Ja? I zar u toj datosti ne leži uputstvo da se u svrhu njegove izvorne izrade apstrahuje od svega inače još „datog", ne samo od nekog bivstvujućeg „sveta" nego takođe i od bitka drugih Ja-a? Možda je doista evidentno ono što daje ovu vrstu davanja – prosto, formalno, refleksivno Ja-dokučivanje. Ovaj uvid otvara čak pristup jednoj samostalnoj fenomenološkoj problematici, koja kao „formalna fenomenologija svesti" ima svoje načelno, uokvirujuće značenje.

U ovom pred nama sklopu povezanosti jedne egzistencijalne analitike faktičkog tubitka postavlja se pitanje, da li pomenuti način davanja onog Ja otključuje tubitak u njegovoj svakodnevici, ako ga on uopšte i otključuje. Tá zar je a priori samorazumljivo da pristup tubitku mora da bude jedna prosto dokučujuća refleksija na Ja od akata? Ako bi ova vrsta „samodavanja" tubitka za egzistencijalnu analitiku bila neko zavođenje, i to takvo zavođenje koje se osniva u bitku samog tubitka? Možda tubitak u najbližem oslovljavanju samog sebe uvek kaže: ja jesam to, a onda na kraju najglasnije, ako on „nije" to biće. Ako bi ustrojenost tubitka da je on svagda moj bila osnov za to da tubitak najpre i ponajviše *nije on sâm*? Ako egzistencijalna analitika sa gore pomenutom polaznom postavkom kod datosti onog Ja gotovo pada u zamku samom tubitku i nekom njegovom samoizlaganju koje se nameće? Ako bi trebalo da se pokaže da ontološki horizont za određivanje onoga što je pristupačno u prostom davanju ostaje načelno neodređen? Doista se uvek može ontički pravilno reći o tom biću, da sam to „Ja". Pa ipak, ontološka analitika, koja upotrebljava takve iskaze, mora da ih stavi uz

načelne zadrške. Ono „Ja" sme da bude razumljeno samo u smislu jednog neobaveznog *formalnog pokazivanja* nečega što se u svagdašnjem fenomenalnom sklopu povezanosti bitka možda razgrće kao njegova „suprotnost". Pri tome, „Ne-Ja" tada nikako ne kazuje onoliko koliko i biće koje je suštinski lišeno „Jastva", već mni jednu
a određenu vrstu bitka samog „Ja", na primer samoizgubljenost.

Ali, takođe i do sada data pozitivna interpretacija tubitka zabranjuje već i polazak od formalne datosti onoga J sa namerom na fenomenalno dovoljno odgovaranje na Ko-pitanje. Razjašnjenje bitka-u-svetu pokazalo je da „nije" najpre, a takođe i nikada nije dat neki puki subjekat bez sveta. I tako je na kraju isto toliko malo najpre dato neko izolovano Ja bez drugih.[49] Ali, ako „drugi" svagda već u bitku-u-svetu *zajedno-sa jesu tu, postoje*, onda ni ovo fenomenalno ustanovljenje ne sme da zavede na to da se *ontološka* struktura onoga tako „datog" drži za samorazumljivu i da joj istraživanje nije potrebno. Zadatak je da se vrsta ovog satubitka učini fenomenalno vidljivom u najbližoj svakodnevici i da se ontološki primereno interpretira.

Kao što ontička samorazumljivost bitka-po-sebi unutarsvetskog bića zavodi na ubeđenost u ontološku samorazumljivost smisla tog bitka, i pušta da se previdi fenomen sveta, tako i ontička samorazumljivost da je tubitak svagda moj, krije u sebi jedno mogućno zavođenje pripadne ontološke problematike. Ono Ko tubitka *najpre* nije samo *ontološki* jedan problem, nego ono ostaje i *ontički* pokriveno.

No, da li je onda egzistencijalno-analitičko odgovaranje na Ko-pitanje uopšte bez niti vodilje? Nikako. Kao takva nit vodilja od onih gore datih (§§ 9 i 12) formalnih pokazatelja ustrojenosti bitka tubitka, dakako, ne fungira toliko onaj do sada raspravljani pokazatelj, nego pre onaj prema kojem se „esencija" tubitka osniva u njegovoj egzistenciji. *Ako je „Ja" jedna esencijalna određenost tubitka, onda ona mora da bude egzistencijalno interpretirana.*

49 Uporediti fenomenološke prikaze M. Schelera, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, 1913, Dodatak, str. 118 i dalje; isto tako 2. izd. pod naslovom: *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923, str. 244 i dalje.

Na ono Ko tada treba da se odgovori samo u fenomenalnom pokazivanju jedne određene vrste bitka tubitka. Ako tubitak svagda samo *egzistirajući* jeste svoje sopstvo, onda stalnost sopstva zahteva, upravo onoliko koliko i njegova mogućna „nesamostalnost", jedno egzistencijalno-ontološko postavljanje pitanja kao jedino primereni pristup njegovoj problematici.

Ali, ako sopstvo treba da bude pojmljeno „samo" kao jedan način bitka tog bića, onda se čini da se to ipak izjednačava s rasplinjavanjem svojstvenog „jezgra" tubitka. Ali, takva strahovanja se hrane izokrenutim predmnjenjem da biće koje je u pitanju u osnovi ipak poseduje vrstu bitka nekog predručnog, pa makar se od njega daleko i držalo ono masivno neke telesne stvari koja se javlja. Samo što „*supstanca*" čoveka nije duh kao sinteza duše i tela, nego *egzistencija.*

§ 26. Satubitak Drugih i svakodnevni sabitak

Odgovor na pitanje o onome Ko svakodnevnog tubitka treba da se dobije u analizi *one* vrste bitka, u kojoj se tubitak najpre i ponajčešće zadržava. Istraživanje se orijentiše na bitak-u-svetu, osnovnu ustrojenost tubitka kojom se saodređuje svaki modus njegovog bitka. Ako smo s pravom kazali da su dosadašnjom eksplikacijom sveta u razmatranje već dospeli i ostali strukturni momenti bitka-u-svetu, onda mora da je njome na izvestan način pripremljeno i odgovaranje na Ko-pitanje.

„Opisivanje" najbližeg okolnog sveta, na primer radionično-delovnog sveta zanatlije, pokazalo je da s priborom koji se nahodi u radu „sa-susreću" i drugi, za koje je „delo" i određeno. U vrsti bitka tog priručnog, a to znači u njegovom udovoljenju, leži jedno suštinsko upućivanje na mogućne nosioce, za koje to priručno treba da bude „skrojeno po telu". U primenjenom materijalu isto tako susreće i njegov uspostavljač ili „liferant" kao onaj koji dobro ili loše „uslužuje". Polje, na primer, duž kojeg „napolju" idemo, pokazuje se kao pripadno tome i tome, onome koji ga uredno održava u dobrom stanju; korišćena knjiga je kupljena kod ..., poklonjena

od ..., i tome slično. Na plaži usidreni čamac upućuje u svom Bitku-po-sebi na jednog poznanika koji njime preduzima svoje vožnje, ali i kao „tuđi čamac" on pokazuje Druge. Ti tako u priručnom, okolosvetskom sklopu povezanosti „susretajući" Drugi ne pridomišljaju se, recimo, nekoj najpre samo predručnoj stvari, nego ove „stvari" susreću iz sveta u kojem su one priručne za Druge, sveta koji je unapred uvek već takođe i moj svet. U dosadašnjoj analizi krug onoga unutarsvetski susretajućeg najpre je bio sužen na priručan pribor odnosno predručnu prirodu, pa time na biće tubitku neprimerenog karaktera. Ovo ograničenje je bilo nužno ne samo u svrhu pojednostavljenja eksplikacije, nego pre svega zato što se vrsta bitka unutarsvetski susretajućeg tubitka Drugih razlikuje od priručnosti i predručnosti. Svet tubitka, prema tome, oslobađa biće koje je različito ne samo od pribora i stvari uopšte, nego primereno svojoj vrsti bitka *kao tubitak* i sâmo jeste na način bitka-u-svetu „u" svetu, u kojem ono istodobno unutarsvetski susreće. To biće nije ni predručno ni priručno, nego jeste *onako kao* i sam oslobađajući tubitak – ono *takođe i zajedno-sa jeste tu, postoji.* Pa ako bi se već htelo da se svet uopšte identifikuje s unutarsvetskim bićem, onda bi se moralo kazati: „svet" je takođe tubitak.

Karakterisanje susretanja *Drugih* se, tako, ipak ponovo orijentiše na svagda *vlastiti* tubitak. Ne polazi li i ono od nekog isticanja i izolovanja onoga „Ja", tako da se tada mora tražiti neki prelaz od tog izolovanog subjekta ka Drugima? Da bi se ovaj nesporazum izbegao treba obratiti pažnju na to u kojem smislu se ovde besedi o „Drugima". „Drugi" ne kazuje koliko i: ceo ostatak preostalih izvan mene iz kojeg se Ja izuzima; pre su Drugi oni od kojih se sami ponajšešće *ne* razlikujemo, među kojima se takođe jeste. Ovo biti-takođe-tu s njima nema ontološki karakter nekog „Sa"-predručno-bitka unutar nekog sveta. Ovo „Sa" je nešto tubitku-primereno, ovo „Takođe" mni jednakost bitka kao obazirno-brinućeg bitka-u--svetu. „Sa" i „Takođe" treba da budu razumljeni *egzistencijalno*, a ne kategorijalno. Na osnovu ovog *sa-stvenog* bitka-u-svetu svet je svagda uvek već onaj svet koji delim s Drugima. Svet tubitka je *Sa-svet.* U-bitak je *Sabitak* sa Drugima. Njihov unutarsvetski Bitak--po-sebi je *Satubitak.*

Drugi ne susreću u prethodno razlikujućem shvatanju onoga najpre predručnog vlastitog subjekta o ostalim subjektima koji se takođe javljaju, ne u nekom primarnom tamo-gledanju na samog sebe, u čemu se tek utvrđuje ono spram-čega neke razlike. Oni susreću iz *sveta* u kojem suštinski boravi brinući-obazirni tubitak. Nasuprot teorijski izmišljenim „objašnjenjima" predručnobitka Drugih, koja se lako nameću, moramo se čvrsto držati pokazanog fenomenalnog činjeničkog stanja njihovog *okolosvetskog* susretanja. Ova najbliža i elementarna svetska vrsta susreta tubitka ide tako daleko da čak i *vlastiti* tubitak postaje od samog sebe *najpre* „prednalažljiv" u *odvraćanju-pogleda* od, odnosno uopšte još ne u „gledanju" „doživljaja" i u „centru akta". Tubitak nalazi „samog sebe" najpre u onome *što* on neguje, što mu je potrebno, što iščekuje, uklanja – u onome najpre *brinutom* okolosvetski priručnom.

Pa čak i ako tubitak samog sebe izričito oslovljava kao: Ja-ovde, onda lokaciono određenje osobe mora da se razume iz egzistencijalne prostornosti tubitka. Mi smo pri njenoj interpretaciji (§ 23) već nagovestili da to Ja-ovde ne mni neku istaknutu tačku Ja-stvari, nego razume sebe kao U-bitak iz onoga Tamo priručnog sveta, pri kojem Tamo tubitak boravi kao *brinjenje*.

V. f. Humbolt [Wilhelm von Humboldt][50] je upozorio na jezike koji „Ja" izražavaju putem „ovde", „Ti" putem „tu", „On" putem „tamo", prema tome na jezike koji – gramatički formulisano – lične zamenice izražavaju prilozima za mesto. Sporno je, koje je doista izvorno značenje izraza za mesto: priloško ili zameničko. Spor gubi tlo ako se obrati pažnja na to da prilozi za mesto imaju odnos prema Ja qua tubitku. „Ovde", „tamo", i „tu" primarno nisu čista određenja mesta unutarsvetskih, na prostornim položajima postojećih predručnih bića, već karakteri izvorne prostornosti tubitka. Navodni prilozi za mesto su određenja tubitka; oni imaju primarno egzistencijalno, a ne kategorijalno značenje. Ali oni nisu ni zamenice, njihovo značenje leži pre diference priloga za mesto i ličnih zamenica; svojstveno prostorno tubitkovno značenje tih izraza,

50 *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* (1829). Sabr. dela (izd. Prus. Akad. znan.) tom VI, 1. Ods., str. 304–330.

međutim, dokumentuje da teorijski neiskrivljeno izlaganje tubitka vidi tubitak neposredno u njegovom prostornom, tj. razdaljujući-usmeravajućem „bitku pri" brinutom svetu. U „ovde" tubitak koji izrasta u svom svetu ne govori prema sebi, nego od sebe prema onome „tamo" nekog obazirno priručnog, a ipak mni *sebe* u egzistencijalnoj prostornosti.

Tubitak razume sebe najpre i ponajčešće iz svog sveta, i satubitak Drugih susreće mnogostruko iz onog unutarsvetski priručnog. Ali, ako Drugi u svom tubitku i postaju gotovo tematski, oni ne susreću kao predručne stvari-osobe, nego ih mi zatičemo „pri radu", tj. primarno u njihovom bitku-u-svetu. Pa čak i ako Drugog vidimo „da samo unaokolo stoji", on nikada nije shvaćen kao predručna čoveko-stvar, nego je „unaokolo-stajanje" jedan egzistencijalni modus bitka: nebrinuto, bezobazirno prebivanje pri svakom i nikom. Drugi susreće u svom satubitku u svetu.

Izraz „tubitak", međutim, ipak razgovetno pokazuje da je to biće „najpre" u neodnošenju prema Drugima, da on, doduše, naknadno može biti još i „sa" drugima. Ipak, ne sme se prevideti da termin satubitak upotrebljavamo za označavanje *onog* bitka tamo-na-kojem su bivstvujući Drugi unutarsvetski slobodno dati. Taj satubitak Drugih je samo unutarsvetski otključen za neki tubitak, pa tako i za satubića, zato što je tubitak suštinski po samom sebi sabitak. Fenomenološki iskaz: tubitak je suštinski sabitak, poseduje jedan egzistencijalno-ontološki smisao. On ne želi da ontički utvrdi da ja faktički nisam jedini predručan, da se, naprotiv, javljaju još i drugi moje vrste. Da je stavom po kojem je bitak-u-svetu tubitka suštinski konstituisan sabitkom, mneno nešto takvo, onda sabitak ne bi bio jedna egzistencijalna određenost koja bi tubitku pridolazila polazeći od njega samog iz njegove vrste bitka, nego jedna sačinjenost koja bi se svagda umetala na osnovu javljanja Drugih. Sabitak egzistencijalno određuje tubitak i onda kada neko Drugi faktički nije predručan niti je opažen. Takođe i to biti-jedini, jedinobitak tubitka jeste sabitak u svetu. Drugi može *nedostajati* samo *u* jednom sabitku i *za* jedan sabitak. Jedinobitak je jedan deficijentan modus sabitka, njegova mogućnost je dokaz za sabitak. Faktički jedinobitak, s druge strane, ne biva ukinut time što se „pored" mene

javlja neki drugi egzemplar: čovek, ili možda deset takvih. Neka su oni i predručni, pa još i više njih, tubitak može biti jedini. Sabitak i fakticitet jednog-sa-drugim-bitka se, stoga, ne osniva u nekom zajedničkom javljanju više „subjekata". A ipak, jedinobitak „među" mnogima opet u odnosu na bitak mnogih ne kazuje da su oni pritom samo predručni. I u bitku „među njima" oni su *sa*-predručni, *sa*-postoje; njihov satubitak susreće u modusu ravnodušnosti i tuđosti. Nedostajanje i „biti-otišao" modusi su satubitka i oni su mogući samo zato što tubitak kao sabitak pušta da tubitak Drugih susreće u njegovom svetu. Sabitak je jedna određenost svagda vlastitog tubitka; satubitak karakteriše tubitak Drugih ukoliko je on za neki sabitak slobodno dat njegovim svetom. Vlastiti tubitak jeste samo ukoliko poseduje strukturu suštine sabitka – kao za Druge susretajući satubitak.

Ako sabitak ostaje egzistencijalno konstitutivan za bitak-u-svetu, onda on to mora isto onako kao i obazirni ophod sa unutarsvetski priručnim, koje smo zahvatajući unapred označili kao brinjenje, da bude interpretiran iz fenomena *brige*, a kao briga se određuje bitak tubitka uopšte (up. pogl. 6. ovog ods.). Karakter bitka brinjenja ne može sebe učiniti da bude svojstven sabitku, premda je ta vrsta bitka poput brinjenja jedan *bitak prema* unutarsvetski susretajućem biću. Biće prema kojem se tubitak drži kao sabitak, međutim, ne poseduje vrstu bitka priručnog pribora, ono je i sâmo tubitak. Ovo biće ne biva brinuto nego stoji u *skrbi*.

Skrb je takođe i „brinjenje" o ishrani i odevanju, negovanje bolesnog tela. Ovaj izraz, međutim, mi razumemo odgovarajući primeni brinjenja kao termin za jedan egzistencijal. „Skrb" kao faktička socijalna institucija, na primer, osniva se u ustrojenosti bitka tubitka kao sabitka. Njena faktička neophodnost je motivisana time što se tubitak najpre i ponajčešće drži u deficijentnim modusima skrbi. Jedan-za-drugog-biti, jedan-protiv-drugog-biti, jedan-bez-drugog-biti, ići-jedan-mimo-drugog, ništa-se-ne-ticati-jedan-drugog, mogući su načini skrbi. I upravo ovi poslednji spomenuti modusi deficijencije i indiference karakterišu svakodnevni i prosečni bitak-jednog-sa-drugim. Ti modusi bitka ponovo pokazuju karakter neupadljivosti i samorazumljivosti, karakter koji je svakodnevnom

unutarsvetskom satubitku Drugih svojstven isto onako kao i priručnosti svakodnevno brinutog pribora. Ovi indiferentni modusi bitka-jednog-sa-drugim lako zavode ontološku interpretaciju na to da ovaj bitak najpre izlaže kao čisti predručnobitak više subjekata. Čini se da predleže samo neznatne podvrste te iste vrste bitka, a ipak ontološki opstoji suštinska razlika između „ravnodušnog" zajedničkog javljanja proizvoljnih stvari i onoga uzajamno se ništa-ne-ticati-jedan-drugog Bićâ.

Skrb ima s obzirom na svoje pozitivne moduse dve ekstremne mogućnosti. Ona Drugome može gotovo da oduzme „brigu" i da se u brinjenju stavi u njegov položaj, da *uskoči* za njega. Ta skrb preuzima za Drugoga ono što treba brinuti. Pri tome taj Drugi biva izbačen iz svog položaja, on uzmiče da bi naknadno preuzeo ono brinuto kao gotovo raspoloživo, odnosno da bi se toga sasvim rasteretio. U takvoj skrbi Drugi može da postane ono zavisno i savladano, pa neka to gospodarenje bude prećutno i neka ostane prikriveno onom savladanom. Ta uskakajuća, „brigu" oduzimajuća skrb određuje jedan-sa-drugim-bitak u širokom obimu i ponajčešće se tiče brinjenja onoga priručnog.

Nasuprot njoj postoji mogućnost jedne skrbi koja ne uskače za Drugog onoliko koliko *skače ispred* njega u njegovom egzistencijelnom Moći-biti, ne da bi mu oduzela „brigu", nego da bi mu je zapravo kao takvu tek dala natrag. Ta skrb, koja se suštinski tiče svojstvene brige – a to znači egzistencije Drugog, a ne nekog *Šta* o kojem on brine, pomaže Drugom u tome da *u* svojoj brizi postane proziran sebi i *slobodan za* nju.

Skrb se pokazuje kao jedna ustrojenost bitka tubitka, koja je prema svojim različitim mogućnostima skopčana s njegovim bitkom prema brinutom svetu isto onako kao i sa svojstvenim bitkom prema njemu samom. Jedan-sa-drugim-bitak se najpre i mnogostruko osniva isključivo u onome što zajednički biva brinuto u takvom bitku. Neki jedan-sa-drugim-bitak koji proističe iz toga što se postupa isto, drži se najčešće ne samo u spoljašnjim granicama, nego stupa u modus odstojanja i rezerve. Jedan-sa-drugim-bitak onih koji su zaposleni pri istoj stvari često se hrani samo nepoverenjem. Zajedničko založiti-se za istu stvar je, obrnuto, određeno iz

svagda osobito pogođenog tubitka. Tek ova *svojstvena* vezanost omogućava ispravnu stvarskost, koja Drugog u njegovoj slobodi oslobađa za njega samog.

Između ta dva ekstrema pozitivne skrbi – uskakajući-savladavajuće i predskakajući-oslobađajuće – drži se svakodnevni jedan-sa-drugim-bitak i pokazuje mnogostruke forme mešanja, čije opisivanje i klasifikovanje leže izvan granica ovog istraživanja.

Kao što brinjenju kao načinu otkrivanja onoga priručnog pripada *obazir*, tako je skrb vođena *obzirom* i *nadzirom-tolerantnošću*. Oboje mogu sa skrbi da prođu kroz odgovarajuće deficijentne i indiferentne moduse sve do *bezobzirnosti* i tolerancije koja vodi u ravnodušnost.

Svet ne daje slobodno samo ono priručno kao unutarsvetski susretajuće biće, nego i tubitak, Druge u njihovom satubitku. Ovo okolosvetski slobodno dato biće, međutim, odgovarajući najvlastitijem smislu svog bitka, jeste U-bitak u istom onom svetu u kojem ono, za druge susretajući, sa-postoji. Svetovnost je bila interpretirana (§ 18) kao celina upućivanja značenjskosti. U prethodno razumevajućem bitku prisnosti sa značenjskošću tubitak pušta ono priručno da susreće kao ono u svom udovoljenju otkrito. Sklop povezanosti upućivanja značenjskosti u bitku tubitka utvrđen je u njegovom najvlastitijem bitku, s kojim on suštinski ne može imati nikakvo udovoljenje, koji je pre onaj bitak *radi-kojeg* sam tubitak jeste onako kako jeste.

Prema sada provedenoj analizi, međutim, bitku tubitka, o kojem se njemu radi u njegovom bitku samom, pripada sabitak s Drugima. Kao sabitak, stoga, tubitak „jeste" suštinski radi Drugih. To mora da bude razumljeno kao egzistencijalni suštinski izkaz. Pa ako se svagdašnji faktički tubitak i *ne* okreće Drugima, smatrajući da su mu nepotrebni, ili ako ih je lišen, on *jeste* na način sabitka. U sabitku kao egzistencijalnom Radi Drugih, ti Drugi su već otključeni u svom tubitku. Ova sa sabitkom prethodno konstituisana otključenost Drugih sačinjava, prema tome, ujedno i značenjskost, tj. svetovnost, kao kakva je ona utvrđena u egzistencijalnom Radi-čega. Stoga tako konstituisana svetovnost sveta, u kojoj tubitak suštinski svagda već jeste, pušta okolosvetsko priručno da susreće

tako da ujedno s njim kao onim obazirno brinutim susreće i satubitak Drugih. U strukturi svetovnosti sveta leži da Drugi nisu najpre predručni kao slobodno lebdeći subjekti pored ostalih stvari, nego da se u svom okolosvetskom brinućem bitku u svetu pokazuju polazeći iz onoga u svetu priručnog.

Sabitku pripadna otključenost satubitka Drugih kazuje: u razumevanju bitka tubitka već leži, pošto je njegov bitak sabitak, razumevanje Drugih. Ovo razumljenje nije, kao razumljenje uopšte, neka iz saznavanja izrasla upoznatost, nego jedna izvorno egzistencijalna vrsta bitka koja saznavanje i upoznatost tek čini mogućnim. Sebe-poznavanje se osniva u izvorno razumevajućem sabitku. Ono se najpre kreće primereno najbližoj vrsti bitka sabivstvujućeg bitka-u-svetu u razumevajućem poznavanju onoga što tubitak s Drugima okolosvetski obazirno prednalazi i brine. Iz toga brinutog i s njegovim razumljenjem razumljeno je skrbeće brinjenje. Onaj Drugi je tako otključen najpre u brinućoj skrbi.

No, pošto se najpre i ponajčešće skrb kreće u deficijentnim ili barem indiferentnim modusima – u ravnodušnosti prolaženja jednog pored drugog, najbližem i suštinskom sebe-poznavanju potrebno je neko sebe-upoznavanje. Pa ako se sebe-poznavanje i izgubi u načinima suzdržavanja, sebeskrivanja i pretvaranja, jednog-sa-drugim-bitku potrebni su posebni putevi da bi došao blizu Drugih, odnosno „iza njih".

Međutim, onako kako se sebe-otvaranje odnosno zatvaranje osniva u svagdašnjoj vrsti bitka jednog-sa-drugim-bitka, pa čak i *nije* ništa drugo do sama ta vrsta bitka, tako i izričito skrbeće otključenje onoga Drugog izrasta svagda samo iz primarnog sabitka s njim. Takvo premda *tematsko*, ali ne teorijski-psihološko otključenje Drugog, pak, za teorijsku problematiku razumljenja „tuđeg duševnog života" lako postaje fenomen koji najpre pada u oči. Ali, ono što tako fenomenalno „najpre" sačinjava jedan način razumevajućeg jednog-sa-drugim-bitka, biva istodobno uzeto kao ono što „početno" i izvorno uopšte omogućava i konstituiše bitak ka Drugom. Ovaj fenomen, ne baš srećno označen kao „*uosećavanje*", onda treba ontološki gotovo tek da postavi most od najpre jedino datog vlastitog subjekta ka najpre uopšte zaključanim drugim subjektom.

Bitak ka Drugima je, doduše, ontološki različit od bitka ka predručnim stvarima. To „drugo" biće i sâmo poseduje vrstu bitka tubitka. U bitku sa i ka Drugima, prema tome, leži jedan bitkovni odnos tubitka ka tubitku. Ali taj odnos, reklo bi se, ipak već jeste konstitutivan za svagda vlastiti tubitak koji o samom sebi poseduje neko razumevanje bitka i tako se odnosi prema tubitku. Odnos bitka prema Drugima tada postaje projekcija vlastitog bitka ka samom sebi „u nešto drugo". Ovaj Drugi je dvojnik sopstva.

Ali, lako je videti da ovo prividno samorazumljivo razmišljanje počiva na slabom tlu. Zahtevana pretpostavka ove argumentacije, da je bitak tubitka ka samom sebi bitak ka nekome Drugom, nije tačna. Sve dok se ova pretpostavka evidentno ne pokaže u svojoj ispravnosti, ostaje zagonetno kako ona Drugom kao Drugom treba da otključi odnos tubitka prema samom sebi.

Bitak ka Drugima nije samo samostalan, ireducibilan odnos bitka; kao sabitak on već bivstvujući jeste s bitkom tubitka. Doduše, nesporno je da je na osnovu sabitka živuće uzajamno-se-poznavati često zavisno od toga dokle je vlastiti tubitak svagda samog sebe razumeo; ali to kazuje samo dokle je on suštinski sabitak prema Drugima učinio sebi prozirnim i nije ga poremetio, što je mogućno samo ako je tubitak kao bitak-u-svetu svagda već s Drugima. Ne konstituiše tek „uosećavanje" sabitak, nego je ono mogućno tek na osnovu sabitka i motivisano je preovladavajućim deficijentnim modusima sabitka u njihovoj neizostavnosti.

Da „uosećavanje" nije izvorni egzistencijalni fenomen, isto onako kao što to nije ni saznavanje uopšte, međutim, ne kazuje da u odnosu na njega ne postoji nikakav problem. Njegova specijalna hermeneutika imaće da pokaže kako različite mogućnosti bitka samog tubitka zavode i zaprečavaju jedan-sa-drugim-bitak i njegovo sebe-poznavanje, tako da se guši pravo „razumljenje", pa tubitak nalazi pribežište u surogatima; taj pozitivan egzistencijalni uslov pretpostavlja ispravno tuđe razumljenje za njegovu mogućnost. Analiza je pokazala: sabitak je jedan egzistencijalni konstituens bitka-u-svetu. Satubitak se pokazuje kao svojstvena vrsta bitka unutarsvetski susretajućeg bića. Ukoliko tubitak uopšte *jeste*, on poseduje vrstu bitka jednog-sa-drugim-bitka. Ovaj poslednji ne može

da se pojmi kao sumativni rezultat javljanja više „subjekata". Prednalaženje jednog broja „subjekata" postaje i sâmo mogućno samo time što se najpre u svom satubitku susretajući Drugi tretiraju još samo kao „numere". Takav broj biva otkriven samo putem jednog određenog jednog-sa-drugim-bitka i jednog-prema-drugom-bitka. Ovaj „bezobziran" sabitak „računa" s Drugima, a da ozbiljno ne „računa na njih", niti bi s njima hteo makar i „da ima posla".

Vlastiti tubitak, upravo onako kao i satubitak drugih, susreće najpre i ponajčešće iz okolosvetski brinutog sasveta. U izrastanju u brinutom svetu, a to znači istodobno i u sabitku ka Drugima, tubitak nije on sam. *Ko* je onda onaj koji je preuzeo bitak kao svakodnevni jedan-sa-drugim-bitak?

§ 27. Svakodnevni samobitak i ono Se

Ontološki relevantan rezultat prethodne analize sabitka leži u uvidu da se „subjekatski karakter" vlastitog tubitka i Drugih određuje egzistencijalno, a to znači iz izvesnih načina da jest. U onome okolosvetski brinutom Drugi susreću kao ono šta oni jesu; oni *jesu* ono čime se bave.

U brinjenju o onome što se zahvata s Drugima, za i protiv njih, stalno počiva briga o nekoj razlici prema Drugima, bilo samo da bi se izgladila razlika prema njima, bilo da vlastiti tubitak – zaostajući za drugima – hoće da nadoknadi zaostatak u odnosu na njih, bilo da je tubitak u prednosti nad Drugima orijentisan na to da ih potisne. Jedan-sa-drugim-bitak je – njemu samom prikriveno – uznemiren brigom o tom odstojanju. Egzistencijalno izraženo, on poseduje karakter *odstojnosti*. Što je ta vrsta bitka neupadljivija svakodnevnom tubitku samom, to tvrdoglavije i izvornije ona deluje.

Ali u ovoj odstojnosti koja pripada sabitku leži: tubitak stoji kao svakodnevni jedan-sa-drugim-bitak u *vlasti* Drugih. On sâm *nije*, Drugi su mu oduzeli bitak. Samovolja Drugih raspolaže svakodnevnim mogućnostima bitka tubitka. Ti Drugi pritom nisu *određeni* Drugi. Naprotiv, svaki Drugi može da ih zastupa. Odlučujuće je samo neupadljivo, od strane tubitka kao sabitka neopazice već

preuzeto gospodarenje Drugih. Sâm se – sâmo Se – pripada Drugima i učvršćuje se njihova moć – sâmo Se učvršćuje njihovu moć. „Drugi", koji se tako nazivaju da bi se pokrila vlastita suštinska pripadnost njima, jesu oni koji u svakodnevnom jedan-sa-drugim-bitku najpre i ponajčešće *„jesu tu"*, *„postoje"*. To Ko nije ni ovaj ni onaj, to se ni sâm nije, niti su to poneki, niti suma svih. To „Ko" je neutrum, *ono Se*.

Ranije je bilo pokazano kako je u najbližem okolnom svetu svagda već priručan i sa ostalim sa-brinut javni „okolni svet". U korišćenju javnih sredstava saobraćanja, u primeni sredstava informisanja (novine), svako Drugi je kao onaj Drugi. Taj jedan-sa-drugim-bitak potpuno razrešava vlastiti tubitak u vrstu bitka „Drugih", i to tako da Drugi još više iščezavaju u svojoj različitosti i izričitosti. U toj neupadljivosti i neutvrdljivosti ono Se razvija svoju svojstvenu diktaturu. Mi uživamo i zabavljamo se onako kako *se* uživa; mi čitamo, vidimo i sudimo o literaturi i umetnosti onako kao *se* vidi i sudi; ali mi se i povlačimo pred „velikom gomilom" onako kao *se* povlači; nalazimo „uznemirujućim" ono što *se* nalazi uznemirujućim. Ovo Se, koje nije određeno Se i koje jesu svi – premda ne kao suma, propisuje vrstu bitka svakodnevice.

To Se poseduje vlastite načine da jeste. Pomenuta tendenca sabitka koju smo nazvali odstojnost, osniva se u tome da jedan-sa-drugim-bitak kao takav brine *prosečnost*. Ona je jedan egzistencijalni karakter tog Se. Tom Se u njegovom bitku suštiski se radi o njoj. Zbog toga se ono faktički drži u prosečnosti onoga što se pristoji, što se pušta da važi i što se ne pušta, čemu se odobrava uspeh i čemu se on odriče. Ta prosečnost u prednacrtu onoga na šta se može i sme odvažiti bdi nad svakim nametljivim izuzetkom. Svaka prednost se nečujno potiskuje. Sve ono što je izvorno preko noći je nivelisano kao odavno poznato. Sve izboreno dolazi svima pod ruku. Svaka tajna gubi svoju snagu. Briga o prosečnosti ponovo razgrće jednu suštinsku tendencu tubitka, koju nazivamo *poravnanje* svih mogućnosti bitka.

Odstojnost, prosečnost, poravnanje konstituišu kao načini bitka onoga Se ono što poznajemo kao „javnost". Ona upravlja najpre svim izlaganjem sveta i bitka i u svemu zadržava pravo. I to ne na osnovu nekog istaknutog i primarnog odnosa bitka prema „stvarima",

ne zato što raspolaže nekom izričito prikladnom prozirnošću tubitka, nego na osnovu neulaženja „u stvari", zato što je ona neosetljiva prema svim razlikama nivoa i pravosti. Javnost zatamnjuje sve i izdaje ono tako pokriveno za nešto poznato i svakom pristupačno.

To Se nalazi se svugde, a ipak tako da se ono uvek već potajno i udaljilo odande gde tubitak prisiljava na odluku. Pa ipak, pošto to Se prethodno daje svako suđenje i odlučivanje, ono oduzima odgovornost svagdašnjem tubitku. Gotovo da to Se može sebi da priušti da „se" stalno poziva na njega. Ono može najlakše da odgovara za sve, jer nije niko kome je potrebno da stoji i jamči za nešto. To uvek „beše" Se, a ipak se može kazati da to nije bio „niko". U svakodnevici tubitka najviše toga postaje putem onoga o čemu moramo da kažemo da to ne beše niko.

To Se *rasterećuje* tako svagdašnji tubitak u njegovoj svakodnevici. Ne samo to; tim rasterećenjem bitka to Se izlazi u susret prema tubitku, ukoliko u tubitku leži tendenca ka olakom uzimanju i činjenju olakim. I pošto to Se rasterećenjem bitka stalno izlazi u susret svagdašnjem tubitku, ono zadržava i ono učvršćuje svoje tvrdoglavo gospodarenje.

Svako je onaj Drugi i Niko nije on sam. To *Se*, kojim se odgovara na pitanje o onome *Ko* svakodnevnog tubitka, jeste *Niko* kojem se sav tubitak u jedan-među-drugima-bitku svagda već izručio.

U ispostavljenim karakterima bitka svakodnevnog jednog-među-drugim-bitka, u odstojnosti, prosečnosti, poravnanju, javnosti, rasterećenju bitka i izlaženju u susret leži najbliža „stalnost" tubitka. Ta stalnost ne tiče se dalje-trajućeg predručnobitka nečega nego vrste bitka tubitka kao sabitka. Bivstvujući u pomenutim modusima sopstvo vlastitog tubitka i sopstvo Drugog sebe još nije našlo odnosno izgubilo. Ono Se jeste na način nesamostalnosti i nesvojstvenosti. Taj način da jeste ne znači nikakvo umanjivanje faktičnosti tubitka, kao što ni ono Se kao Niko nije neko Ništa. Naprotiv, u toj vrsti bitka tubitak je jedno ens realissimum, u slučaju da se „realnost" razume kao tubitku primereni bitak.

Dakako, ono Se je predručno onoliko malo koliko i tubitak uopšte. Što je ponašanje tog Se očiglednije, utoliko je ono neshvatljivije i skrivenije, ali je utoliko manje i ništa. Nepristrasnom ontički-ontološkom

„viđenju" ono se razgrće kao „najrealniji subjekat" svakodnevice. A ako ono nije pristupačno poput nekog predručnog kamena, onda to ni najmanje ne odlučuje o njegovoj vrsti bitka. Ne sme se prebrzo ni dekretirati da to Se „zapravo" nije ništa, niti se sme udvarati mnjenju da je taj fenomen ontološki interpretiran ako se „proglasi" recimo za naknadno sastavljeni rezultat zajedno-predručno-bitka više subjekata. Pre se, obrnuto, izrada pojmova bitka mora usmeravati prema tim neizbežnim fenomenima.

To Se takođe nije ni nešto poput nekog „opšteg subjekta" koji lebdi iznad više subjekata. Do tog shvatanja ono može doći samo ako se bitak „subjekata" ne razume primereno tubitku, a ti subjekti se postave kao činjenički predručni slučajevi nekog roda koji se javlja. Kod te polazne postavke ontološki postoji samo mogućnost da se sve što nije slučaj razume u smislu vrste i roda. To Se nije rod svagdašnjeg tubitka i ono se na tom biću ne može unapred naći ni kao sačinjenost koja ostaje. Da u pogledu ovih fenomena zakazuje i tradicionalna logika ne može da začudi, ako se promisli da ona ima svoj fundament u jednoj povrh toga još i sirovoj ontologiji onoga predručnog. Stoga se ona načelno ne može učiniti gipkijom ni još mnogim poboljšanjima i proširenjima. Te „duhovnoznanstveno" orijentisane reforme logike samo povećavaju ontološku zbrku.

To Se je jedan egzistencijal i kao izvorni fenomen pripada pozitivnoj ustrojenosti tubitka. Ono i sâmo opet poseduje različite mogućnosti svoje tubitku primerene konkretizacije. Prodornost i izričitost njegovog gospodarenja mogu se povesno menjati.

Sopstvo svakodnevnog tubitka je *Se-sopstvo, Se-sâmo*, koje razlikujemo od *svojstvenog* tj. osobito zahvaćenog *sopstva*. Kao Se-sopstvo svagdašnji tubitak *rasut* je u to Se i tek mora da nađe sebe. To rasipanje karakteriše „subjekat" one vrste bitka koju poznajemo kao brinuće izrastanje u najbliže susretajućem svetu. Ako je tubitak samom sebi prisan kao Se-sopstvo, onda to istodobno kazuje da to Se predskicira najbliže izlaganje sveta i bitka-u-svetu. Se-sopstvo, radi kojeg tubitak svakodnevno jest, artikuliše sklop povezanosti upućivanja značenjskosti. Svet tubitka slobodno daje susretajuće biće na jednu celovitost udovoljenja, koja je prisna tom Se, i u granicama koje su utvrđene sa prosečnošću tog Se. *Najpre* jest

faktički tubitak u prosečno otkritom sa-svetu. *Najpre* „nisam" „ja" u smislu vlastitog sopstva, nego Drugi na način tog Se. Iz njega i kao ono, bivam sebi „samom" najpre „dat". Tubitak je najpre Se, pa ponajčešće on i ostaje tako. Ako tubitak osobito otkrije svet i približi ga sebi, ako on samom sebi otključi svoj svojstveni bitak, onda se ovo otkriće „sveta" i otključenje tubitka uvek sprovodi kao raspremanje pokrivenostî i zatamnjivanja, kao razbijanje iskrivljavanja, kojima se tubitak zabravljuje prema samom sebi.

Interpretacijom sabitka i samobitka u onom Se odgovoreno je na pitanuje o onome Ko svakodnevice jednog-sa-drugim-bitka. Ta razmatranja istodobno su donela jedno konkretno razumevanje osnovnog ustrojstva tubitka. Bitak-u-svetu postao je vidljiv u svojoj svakodnevici i prosečnosti.

Svakodnevni tubitak crpi predontološko izlaganje svog bitka iz najbliže vrste bitka onoga Se. Ontološka interpretacija sledi najpre tu tendencu izlaganja, ona razume tubitak polazeći iz sveta i prednalazi ga kao unutarsvetsko biće. Ne samo to; „najbliža" ontologija tubitka pušta da joj iz „sveta" bude prethodno dat takođe i smisao bitka, tamo-na-kojem se razumeju ti bivstvujući „subjekti". Ali, pošto se u tom izrastanju u svetu preskače sam fenomen sveta, na njegov položaj stupa ono unutarsvetski predručno, stvari. Bitak bića, koje *tu-sa-jeste, sa-postoji*, biva pojmljen kao predručnost. Tako, pokazivanje pozitivnog fenomena najbliže-svakodnevnog bitka-u-svetu omogućava uvid u koren promašaja ontološke interpretacije ove ustrojenosti bitka. *Ona sama u svojoj vrsti svakodnevnog bitka jeste ono koje sebe najpre promašuje i pokriva.*

Ako je već bitak svakodnevnog jednog-sa-drugim-bitka, koji se prividno ontološki približava čistoj predručnosti, od nje načelno različit, onda će bitak svojstvenog sopstva još manje moći da bude pojmljen kao predručnost. *Svojstveni bitak sopstva, samobitak*, ne počiva na jednom od onoga Se razrešenom izuzetnom stanju subjekta, nego *je jedna egzistencijelna modifikacija toga Se kao jednog suštinskog egzistencijala.*

Međutim, tada je istost svojstveno egzistirajućeg sopstva jazom ontološki odvojena od identiteta onoga Ja koje se održava u mnogostrukosti doživljaja.

PETO POGLAVLJE

U-bitak kao takav

---

§ 28. Zadatak tematske analize U-bitka

Egzistencijalna analitika tubitka ima u svom pripremnom stadijumu za vodeću temu osnovnu ustrojenost tog bića – bitak-u-svetu. Njen sledeći cilj je fenomenalno isticanje jedinstvene izvorne strukture bitka tubitka, iz koje se ontološki određuju njegove mogućnosti i načini „da jeste". Do sada je fenomenalno karakterisanje bitka-u-svetu bilo usmereno na strukturni momenat sveta i na odgovaranje na pitanje o onome Ko tog bića u njegovoj svakodnevici. Ali, već pri prvom označavanju zadataka pripremne fundamentalne analize tubitka jedna je orijentacija o *U-bitku kao takvom* bila unapred data[51] i demonstrirana[52] na konkretnom modusu saznavanja sveta.

Unapred uzimanje tog nosećeg strukturnog momenta proizašlo je iz namere da se analiza pojedinačnih momenata od početka zaokruži u jednom prethodnom pogledu na strukturnu celinu koji će da se održi, te da se ukloni svako razbijanje i rasitnjavanje jedinstvenog fenomena. Sada bi trebalo da se interpretacija, uz očuvanje onoga što je dobijeno u konkretnoj analizi sveta i onoga Ko, upravi

51 Uporedi § 12, str. 81 i dalje.
52 Uporedi § 13, str. 88–93.

natrag ka fenomenu U-bitka. Razmatranje koje dublje prodire u njega, međutim, ne treba samo da pred fenomenološki pogled iznova i sigurnije prisili strukturnu celovitost bitka-u-svetu, nego treba i da trasira put za shvatanje izvornog bitka tubitka samog – za shvatanje brige.

Ali, šta može još i dalje da se pokaže na bitku-u-svetu povrh suštinskih odnosa bitka pri svetu (brinjenja), sabitka (skrbi) i samobitka (Ko)? Dakako, ostaje još mogućnost da se analiza izgradi u širinu uporednim karakterisanjem varijacija brinjenja i njegovog obazira, skrbi i njenog obzira, te da se izoštrenom eksplikacijom bitka sveg mogućnog unutarsvetskog bića tubitak odvoji od tubitku neprimerenog bića. Nema sumnje da u tom pravcu leže neobavljeni zadaci. Za ono što se do sada ispostavilo postoji mnogostruka potreba za dopunama u pogledu na jednu zaključenu izradu egzistencijalnog apriorija filozofske antropologije. Ovo istraživanje što leži pred nama, međutim, ne cilja na to. *Njegova namera je fundamentalnoontološka.* Ako se, prema tome, tematski propitujemo o U-bitku, onda izvornost tog fenomena, doduše, ne možemo hteti da poništimo izvođenjem iz drugih fenomena, tj. nekom neprimerenom analizom u smislu razrešavanja. Neizvodljivost nečega izvornog, međutim, ne isključuje mnogostrukost za njega konstitutivnih karaktera bitka. Ako se oni pokažu, onda su egzistencijalno jednakoizvorni. Na *fenomen jednakoizvornosti* konstitutivnih momenata u ontologiji često se nije obraćala pažnja usled jedne metodički neobuzdane tendence ka dokazivanju porekla svega i svačega iz nekog jednostavnog „praosnova".

U kojem pravcu vredi gledati za fenomenalno karakterisanje U-bitka kao takvog? Odgovor dobijamo sećanjem na ono što je pri pokazivanju tog fenomana bilo povereno fenomenološki zadržavajućem pogledu: U-bitak za razliku od predručne iznutrašnjosti nekog predručnog „u" nečemu drugom; U-bitak ne kao jedna predručnobitkom „sveta" izdejstvovana ili samo izlučena sačinjenost nekog predručnog subjekta – pre U-bitak kao suštinska vrsta bitka tog bića samog. Ali, šta se drugo onda prikazuje tim fenomenom do predručnog commerciuma *između* nekog predručnog subjekta i nekog predručnog objekta? Ovo izlaganje bi se već približilo

fenomenalnom sastoju ako bi ono kazivalo: *tubitak je bitak* tog „Između". Uprkos tome orijentisanost na to „Između" i dalje bi vodila u zabludu. I ona neopazice čini ontološki neodređenu polaznu postavku bića, između čega „jeste" to Između kao takvo. To Između već je pojmljeno kao rezultat convenientia-e dva predručna. Ali, njihova prethodna polazna postavka uvek već *razbija* taj fenomen, te je bezizgledno da se on ponovo sastavi od razbijenih komada. Ne nedostaje samo „lepak", već je razbijena, odnosno nikada pre toga nije bila razgrnuta, i ona „šema" primereno kojoj treba da se proizvede to spajanje. Ono ontološki odlučujuće leži u tome da se prethodno ukloni razbijanje fenomena, a to znači da se osigura njegov pozitivni fenomenalni sastoj. To što je za to potrebna zamašna opširnost, samo je izraz toga da je nešto ontički samorazumljivo u predanjem nasleđenom načinu obrađivanja „problema saznanja" bilo ontološki višestruko izokretano sve do nevidljivosti.

Biće koje suštinski biva konstituisano bitkom-u-svetu, *jeste* i sâmo svagda svoje „Tu". Prema prisnom značenju reči to „Tu" upućuje na „ovde" i „tamo". Ovo „Ovde" nekog „Ja-Ovde" uvek se razume iz nekog priručnog „Tamo" u smislu razdaljujući-usmeravajući-brinućeg bitka ka tome „Tamo". Egzistencijalna prostornost tubitka, koja mu na taj način određuje njegovu „lokaciju", osniva se i sama na bitku-u-svetu. Ono Tamo je određenost jednog unutar*svetski* susretajućeg. „Ovde" i „Tamo" su mogućni samo u nekom „Tu", a to znači ako jeste jedno biće koje je kao bitak toga „Tu" otključilo prostornost. To biće nosi u svom najvlastitijem bitku karakter nezaključenosti. Izraz „Tu" mni tu suštinsku otključenost. Njome to biće (tubitak) ujedno sa Tu-bitkom sveta jeste za sâmo sebe „tu".

Ontički slikovita beseda o lumen naturale u čoveku ne mni ništa drugo do egzistencijalno-ontološku strukturu tog bića, da ono *jeste* na taj način da jeste svoje Tu. Ono je „prosvetljeno", kazuje: po samom sebi *kao* bitak-u-svetu rasvetljeno, ne nekim drugim a
bićem nego tako da ono samo *jeste* rasveta [Lichtung]. Samo jed- b
nom egzistencijalno tako rasvetljenom biću ono predručno postaje pristupačno u svetlosti, a u tami prikriveno. Tubitak donosi od

sebe sa sobom svoje Tu, lišen njega on ne samo da faktički nije,
a nego uopšte nije biće te suštine. *Tubitak jeste svoja otključenost.*

Treba da bude ispostavljena konstitucija tog bitka. Međutim, ukoliko je suština tog bića egzistencija, onda egzistencijalan stav „tubitak *jeste* svoja otključenost" istodobno kazuje: bitak, o kojem se tom biću radi u njegovom bitku, jeste da jeste svoje „Tu". Pored karakterisanja primarne konstitucije bitka otključenosti potrebna je, primereno ovom potezu analize, jedna interpretacija one vrste bitka u kojoj to biće *svakodnevno* jeste svoje Tu.

Poglavlje koje preuzima eksplikaciju U-bitka kao takvog, a to znači bitka onoga Tu, raspada se na dva dela: A. Egzistencijalna konstitucija tog Tu. B. Svakodnevni bitak tog Tu i zapadanje tubitka.

Dva jednakoizvorna konstitutivna načina od: biti ono Tu, mi vidimo u *nahođenju* i *razumljenju*; njihova analiza svagda dobija nužno fenomenalno obistinjenje interpretacijom jednog konkretnog i za narednu problematiku važnog modusa. Nahođenje i razumljenje su jednakoizvorno određeni *besedom*.

Pod A (egzistencijalna konstitucija onog Tu) se, prema tome, obrađuje: tu-bitak kao nahođenje (§ 29), strah kao jedan modus nahođenja (§ 30), tu-bitak kao razumljenje (§ 31), razumljenje i izlaganje (§ 32), iskaz kao izvedeni modus izlaganja (§ 33), tu-bitak, beseda i jezik (§ 34).

Analiza karaktera bitka *tu-bitka* je egzistencijalna analiza. To kazuje: Ti karakteri nisu svojstva nekog predručnog, nego su suštinski egzistencijalni načini da jeste. Stoga mora da bude ispostavljena njihova vrsta bitka u svakodnevici.

Odgovarajući konstitutivnom fenomenu besede, viziru koji leži u razumljenju, te primereno izlaganju (tumačenju) koje mu pripada, pod B (svakodnevni bitak onoga Tu i zapadanje tubitka) analiziraće se kao egzistencijalni modusi svakodnevnog bitka onoga Tu: naklapanje (§ 35), žudnja za novim (§ 36), dvoznačnost (§ 37). Na tim fenomenima postaje vidljiva jedna osnovna vrsta bitka onoga Tu, koju interpretiramo kao *zapadanje*, a to „padanje" pokazuje jedan egzistencijalno svojstveni način pokretnosti (§ 38).

A. EGZISTENCIJALNA KONSTITUCIJA ONOGA TU

§ 29. *Tu-bitak kao nahođenje*

Ono što *ontološki* označavamo nazivom nahođenje *ontički* je ono najpoznatije i najsvakodnevnije: štimung, ugođaj [Stimmung], ugođeno-bitak [Gestimmtsein]. Valjalo bi da pre sve psihologije štimungâ, koja povrh toga leži još potpuno neobrađena, taj fenomen vidimo kao fundamentalni egzistencijal, pa da ga ocrtamo u njegovoj strukturi.

Neometani nehaj, isto onako kao i smetena mrzovolja svakodnevnog brinjenja, klizanje iz onoga prvog u ovo drugo i obrnuto, isklizavanje u raštimovanosti – nije baš da su ontološki ništa, pa bili ti fenomeni i ostali izvan pažnje kao ono tobože najravnodušnije i najnestalnije u tubitku. To da se štimunzi kvare i da mogu da se preokrenu, kazuje samo da tubitak svagda već uvek jeste ugođen. Često ustrajna, ravnomerna i bleda neugođenost koja ne sme da se zameni sa raštimanošću, tako je malo ništa, da tubitak upravo u njoj postaje prezasićen samim sobom. Bitak onoga Tu u takvoj raštimovanosti postao je otvoren kao teret. Zašto – ne *zna* se. A tubi- a
tak i ne može da zna nešto takvo, zato što otključujuće mogućnosti saznavanja sežu suviše kratko naspram izvornog otključenja štimungâ u kojima je tubitak doveden pred svoj bitak kao ono Tu. Pa opet, podignuti štimung može da odagna otvoreni teret bitka – i ova mogućnost štimunga takođe otključuje, premda odagnajući, teretni karakter tubitka. Štimung čini otvorenim „kako nekome jeste i postaje". U ovome „kako nekome jeste" ugođenobitak donosi bitak u njegovo „Tu".

U ugođenosti je tubitak uvek već štimungu primereno otključen kao *ono* biće kojem je tubitak bio izručen u svom bitku kao bitku koji on egzistirajući ima da jeste. Otključen ne kazuje saznat kao takav. I upravo u najravnodušnijoj i najbezazlenijoj svakodnevici bitak tubitka može da bane kao golo „Da on jeste i ima da jeste": Pokazuje se čisto „da on jeste", a u tami ostaju „Otkuda" i „Kamo". To što tubitak isto tako ne „popušta" svakodnevno takvim štimunzima, a to znači ne sledi njihovo otključenje i ne pušta da

bude doveden pred ono otključeno, nije nikakav dokaz *protiv* fenomenalnog činjeničnog sastoja štimungu primerene otključenosti bitka onoga Tu u njegovom Da [Daß], nego je potvrda za to. Tubitak ponajčešće *ontički*-egzistencijelno izmiče tom u štimungu otključenom bitku, što *ontološki*-egzistencijalno kazuje: u onome čemu se takav štimung ne okreće, tubitak je razgrnut u svom izručenobitku onome Tu. U samom izmicanju ono Tu *jeste* otključeno Tu.

Ovaj u svom Otkuda i Kamo zastrt, ali po sebi samom utoliko nezastrtije otključeni karakter bitka tubitka, ovo „Da on jest" nazivamo *bačenost* tog bića u njegovo Tu, i to tako da ono kao bitak-u-svetu jeste to Tu. Izraz bačenost treba da naznači *faktičnost izručenja*. To u nahođenju tubitka otključeno „Da on jest i ima da jeste" nije ono „Da" koje ontološki-kategorijalno izražava činjeničnost koja pripada predručnosti. Ta činjeničnnost postaje pristupačna samo u jednom tamo-gledajućem ustanovljavanju. To u nahođenju otključeno Da pre mora da bude pojmljeno kao egzistencijalna određenost *onog* bića koje jeste na način bitka-u--svetu. *Faktičnost nije činjeničnost factum brutum-a nekog predručnog, nego jedan u egzistenciju preuzeti, premda najpre potisnuti karakter bitka tubitka.* To Da faktičnosti nikada ne postaje prednalažljivo u nekom zrenju.

Biće karaktera tubitka jeste svoje Tu na taj način da se ono, izričito ili ne, nahodi u svojoj bačenosti. U nahođenju je tubitak uvek već doveden pred samog sebe, on je sebe uvek već našao – ne kao opažajuće sebe-pred-nalaženje nego kao ugođeno sebe-nahođenje. Kao biće koje je izručeno svom bitku on ostaje izručen i tome, da on mora da je sebe uvek već našao – našao u nekom nalaženju koje ne proističe toliko iz nekog direktnog traženja nego iz nekog bežanja. Štimung ne otključuje na način gledanja-tamo na bačenost, nego kao na-vraćanje i od-vraćanje. Ponajčešće se on ne navraća na teretni karakter tubitka koji je u njemu otvoren, ponajmanje kao odvraćeno-bitak u podignutom štimungu. Ovo odvraćanje jeste, šta ono jeste, uvek na način nahođenja.

To *šta* štimung otključuje i *kako* on otključuje, fenomalno bi se potpuno pogrešno videlo ako bi se htelo da se sa onim otključenim

udruži ono što ugođeni tubitak „istodobno" poznaje, zna i veruje. Takođe i ako je tubitak u veri siguran u svoje „Kamo", ili ako mni da u racionalnoj prosvetljenosti zna ono Otkuda, onda sve to ne označava ništa protiv fenomenalnog činjeničkog sastoja, da štimung dovodi tubitak pred Da njegovog Tu, kao kakav on nepomično zuri spram njega u neumoljivoj zagonetnosti. Egzistencijalno-ontološki ne postoji ni najmanje pravo da se „evidencija" nahođenja umanji merenjem na apodiktičkoj izvesnosti nekog teorijskog saznavanja onoga čistog predručnog. Ali, ništa manje nije ni *ono* krivotvorenje fenomenâ, koje ih odguruje u utočište onoga iracionalnog. Iracionalizam – kao protivpar racionalizma – samo škiljeći besedi o onome za šta je ovaj poslednji slep.

Da tubitak znanjem i voljom faktički može, treba i mora da postane gospodar štimunga, u izvesnim mogućnostima egzistiranja može da označava neku prednost htenja i saznanja. Samo što to ne sme da zavede na to da se štimung ontološki porekne kao izvorna vrsta bitka tubitka, u kojoj je on samom sebi otključen *pre* sveg saznavanja i htenja, te *izvan i preko* njihovog dometa otključenja. I povrh toga, mi nikada bez štimunga ne postajemo gospodari štimunga, nego svagda iz nekog protiv-štimunga. Kao *prvi* ontološki suštinski karakter nahođenja dobijamo: *nahođenje otključuje tubitak u njegovoj bačenosti, a najpre i ponajčešće na način izmicajućeg odvraćanja.*

Već na ovome postaje vidljivo da je nahođenje veoma daleko od nečega takvog poput prednalaženja nekog duševnog stanja. Ono tako malo ima karakter nekog shvatanja koje se tek osvrće i okreće nazad, da sva imanentna refleksija može da prednalazi „doživljaje" samo zato što je ono Tu već otključeno u nahođenju. „Puki štimung" otključuje to Tu izvornije, ali on ga odgovarajući tome i *zaključuje* tvrdoglavije od svakog *ne*-opažanja.

To pokazuje *raštimovanost.* U njoj tubitak postaje slep prema samom sebi, brinuti okolni svet biva prekriven velom, obazir brinjenja biva pogrešno vođen. Nahođenje je tako malo reflektovano da ono prepada tubitak upravo u refleksije lišenom biti-predat i biti-izručen brinutom „svetu". Štimung „prepada". On ne dolazi ni „izvana" niti „iznutra", nego se na način bitka-u-svetu podiže iz

samog tog bitka-u-svetu. Time, međutim, preko negativnog razgraničavanja nahođenja spram reflektujućeg shvatanja onoga „unutrašnjeg", dolazimo do jednog pozitivnog uvida u njegov karakter otključenja. *Štimung je svagda već otključio bitak-u-svetu kao celinu i tek čini mogućnim neko sebe-usmeriti prema ....* Ugođenobitak se ne odnosi najpre na nešto duševno, on sam nije nikakvo stanje u njemu koje potom na zagonetan način dospeva izvan, te izliva boju na stvari i osobe. U tome se pokazuje *drugi* suštinski karakter nahođenja. Ono je jedna osnovna egzistencijalna vrsta *jednakoizvorne otključenosti* sveta, satubitka i egzistencije, zato što je sama egzistencija suštinski bitak-u-svetu.

Pored ova dva eksplicirana suštinska određenja nahođenja: otključenje bačenosti i svagdašnje otključenje celog bitka-u-svetu, treba da se obrati pažnja i na *treće*, koje doprinosi pre svega prodornijem razumevanju svetovnosti sveta. Ranije[53] je bilo kazano: pre toga već otključeni svet pušta da susretne ono unutarsvetsko. Ova prethodna otključenost sveta koja pripada U-bitku, sa-konstituisana je nahođenjem. Ono pustiti-da-susretne je primarno *obazirno*, ono nije samo još jedan oset ili zurenje. Obazirno brinuće pustiti-da-susretne poseduje – to možemo sada oštrije da vidimo polazeći od nahođenja – karakter: postati-pogođen. Ali, pogođenost neslužnošću, opiranjem, ugroženošću onoga priručnog postaje ontološki mogućna samo tako što je U-bitak kao takav egzistencijalno prethodno određen tako da se njega na taj način može *ticati* ono unutarsvetski susretajuće. Ta ticivost se osniva u nahođenju, pa kao to nahođenje ona je otključila svet, na primer na ugrozivosti. Samo ono što je u nahođenju strahovanja odnosno neustrašivosti, može da otkrije ono okolosvetski priručno kao ono ugrožavajuće. Ugođenost nahođenja egzistencijalno konstituiše sveto-otvorenost tubitka.

I samo zato što „čula" ontološki pripadaju jednom biću koje poseduje vrstu bitka nahođenog bitka-u-svetu, ona mogu postati „dirnuta" i da „imaju čulo za", tako da se ono dirajuće pokazuje u afekciji. Do nečega takvog poput afekcije ne bi došlo ni pri najačem

53 Uporediti § 18, str. 114 i dalje.

pritisku i otporu, otpor bi ostao suštinski neotkrit, da se nahođeni bitak-u-svetu već nije uputio na štimunzima predskiciranu ticivost unutarsvetskim bićem. *U nahođenju egzistencijalno leži otključujuća upućenost na svet iz kojeg ono ticajuće može da susreće.* Mi doista načelno *ontološki* moramo primarno otkriće sveta da prepustimo „pukom štimungu". Neko puko zrenje, makar ono prodiralo u najunutrašnjije žile bitka nekog predručnog, nikada ne bi moglo da otkrije nešto takvo poput onoga ugrožavajućeg.

Da se na osnovu primarno otključujućeg nahođenja vrši svakodnevni obazir, da on naveliko podleže obmani, to je, mereno na ideji nekog apsolutnog saznanja „sveta", jedno μὴ ὄν. Ali, egzistencijalna pozitivnost obmanjivosti takvim se ontološki neopravdanim vrednovanjima uopšte ne saznaje. Upravo se u nestalnom, štimungu primereno treperavom viđenju „sveta", ono priručno pokazuje u svojoj specifičnoj svetovnosti, koja nijednog dana nije ista. Teorijsko tamo-gledanje uvek je već pomračilo svet na uniformnost onoga čistog predručnog, unutar koje uniformnosti, naravno, leži zaključeno neko novo bogatstvo onoga što se može otkriti u čistom određivanju. Ali, ni najčistija θεωρία nije ostavila iza sebe sav štimung, i njenom tamo-gledanju ono samo još predručno pokazuje se u svom čistom izgledanju samo onda kada ona može da ga u *mirnom* prebivanju pri ... u ῥαστώνῃ i διαγωγῇ pušta da joj budući-dođe.[54] – Neće se hteti da se pokazivanje egzistencijalno-ontološke konstitucije saznavajućeg određivanja u nahođenju bitka-u-svetu zamenjuje s pokušajem da se znanost ontički izruči „osećanju".

Unutar problematike ovog istraživanja ne mogu da se interpretiraju različiti modusi nahođenja i sklopovi povezanosti njihovih fundiranja. Pod nazivom afekata i osećanja ti fenomeni su bili odavno ontički poznati i u filozofiji uvek već razmatrani. Nije slučajno što prva predanjem nasleđena, sistematski izvedena interpretacija afekata nije obrađivana u okvirima „psihologije". Aristotel istražuje πάθη u drugoj knjizi svoje *Retorike*. Ova se – nasuprot tradicionalnoj orijentaciji pojma retorike na nešto takvo poput neke

54 Uporediti: Aristotel, *Metafizika* A 2, 982 b 22 sqq.

„nastavne struke" – mora shvatiti kao prva sistematska hermeneutika svakodnevice jednog-sa-drugim-bitka. Javnost kao vrsta bitka onoga Se (up. § 27) ne poseduje samo uopšte svoju ugođenost, njoj je potreban štimung i ona ga „pravi" za sebe. Besednik govori u njega i iz njega. Njemu je potrebno razumevanje mogućnosti štimunga, da bi ga na pravi način probudio i upravljao njime.

Dalje vođenje interpretacije afekata u stoi je poznato, a isto tako je poznata i njena predaja novom veku putem patrističke i sholastičke teologije. Izvan pažnje je ostalo da je načelna ontološka interpretacija onoga afektivnog uopšte posle Aristotela jedva mogla da učini jedan pomena vredan korak napred. Naprotiv: afekti i osećanja tematski su dospeli među psihičke fenomene, pa kao njihova treća klasa oni najšešće fungiraju pored predstavljenja i htenja. Oni tonu do pratećih fenomena.

Zasluga fenomenološkog istraživanja je u tome što je ponovo stvorilo slobodniji vizir na te fenomene. Ne samo to: Šeler je, pre svega prihvatanjem Avgustinovih i Paskalovih[55] [Blaise Pascal] pobuda, tu problematiku upravio na fundirajuće sklopove povezanosti između „predstavljajućih" i „zainteresujućih" akata. Naravno, još i ovde ostaju u tami egzistencijalno-ontološki fundamenti fenomena akta uopšte.

Nahođenje ne samo da otključuje tubitak u njegovoj bačenosti i upućenosti na s njegovim bitkom svagda već otključeni svet; ono je i sâmo egzistencijalna vrsta bitka u kojoj se on stalno izručuje „svetu", pušta da ga se svet tiče na taj način da on samom sebi na izvestan način izmiče. Egzistencijalna ustrojenost tog izmicanja postaće razgovetna na fenomenu zapadanja.

Nahođenje je jedna osnovna egzistencijalna vrsta u kojoj tubitak jeste svoje Tu. Ono ne samo da ontološki karakteriše tubitak,

55 Uporediti: *Pensées*, l. c. str. 185: Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences; up. za to: Augustinus, *Opera* (Migne P. L. tom VIII), *Contra Faustum* lib. 32, cap. 18: non intratur in veritatem, nisi per charitatem.

nego je istodobno na osnovu svog otključenja od načelnog metodičkog značaja za egzistencijalnu analitiku. Ova može, poput svake ontološke interpretacije uopšte, samo pre toga već otključeno biće gotovo da odsluša na njegovom bitku. I ona će da se drži istaknutih najdalekosežnijih mogućnosti otključenja tubitka, da bi od njih primila otključaj tog bića. Fenomenološka interpretacija mora samom tubitku da dâ mogućnost izvornog otključenja, te da ga pusti da gotovo samog sebe izlaže. U tom otključenju ona samo ide s njim, da bi fenomenalnu sadržinu onoga otključenog uzdigla u pojam.

S obzirom na interpretaciju takvog egzistencijalno-ontološki značajnog osnovnog nahođenja tubitka, koja će doći kasnije, na interpretaciju strepnje (up. § 40), fenomen nahođenja treba još konkretnije da se demonstrira na određenom modusu *straha*.

§ 30. Strah kao jedan modus nahođenja[56]

Fenomen straha može da se posmatra u trojakom pogledu; analiziraćemo ono Pred-čim straha, strahovanje i Za-šta straha. Ovi mogući i zajedno-pripadajući pogledi nisu slučajni. S njima struktura nahođenja uopšte dolazi do javljanja. Analiza se upotpunjuje upućivanjem na moguće modifikacije straha, koje se tiču svagda različitih strukturnih momenata na njemu.

Ono *Pred-čim* straha, ono *strašno*, svagda je neko unutarsvetski susretajuće iz vrste bitka onoga priručnog, onoga predručnog ili satubitka. Ne treba ontički izveštavati o biću koje može biti višestruko i ponajčešće „strašno", nego ono strašno treba fenomenalno odrediti u njegovoj strahotnosti. Šta pripada onome strašnom kao takvom, koje susreće u strahovanju? Ono Pred-čim straha poseduje karakter ugrozivosti. Tu spada nešto višestruko: 1. ono susretajuće poseduje vrstu udovoljenja škodljivosti. Ono se pokazuje unutar jednog sklopa povezanosti udovoljenja. 2. Ta škodljivost cilja na jedan određeni krug onoga što može biti njome pogođeno. Ona kao tako određena dolazi i sama iz jednog određenog predela.

56 Uporediti: Aristotel, *Retorika* B 5, 1382 a 20 – 1383 b 11.

3. Sam predeo i ono što iz njega potiče poznato je kao ono s kojim nešto nije „u redu". 4. Ono škodljivo kao ono preteće još nije u blizini kojom može da se zagospodari, ali ono se približava. U takvom približavanju škodljivost izračava i u tome poseduje karakter pretnje. 5. Ovo približavanje je približavanje unutar blizine. Ono što, doduše, može da bude škodljivo u najvećem stepenu, te da se čak stalno i približava, ali u daljini, ostaje zastrto u svojoj strahotnosti. Kao ono približavajuće u blizini, međutim, ono škodljivo je preteće, ono može da pogodi, a ipak ne. U približavanju raste ovo: „ono može, a na kraju ipak ne". Ono je strašno, kažemo. 6. U tome leži: ono škodljivo kao ono približavajuće u blizini nosi pri sebi razgrnutu mogućnost izostajanja i mimoilaženja, što ne umanjuje i ne gasi strahovanje, nego ga obrazuje.

Sâmo strahovanje je da-ga-se-tiče-puštajuće slobodno davanje onoga tako okarakterisanog ugrožavajućeg. Ne utvrđuje se, recimo, najpre neko buduće zlo (malum futurum), pa se potom strahuje. Ali, ni strahovanje ne konstatuje prvo ono približavajuće, nego ga pre toga otkriva u njegovoj strahotnosti. I strahujući tada strah može, izričito tamo-gledajući, da „učini sebi jasnim" ono strašno. Obazir vidi to strašno zato što je on u nahođenju straha. Strahovanje kao dremajuća mogućnost nahođenog bitka-u-svetu, „strašnost", već je otključilo svet tamo-na-tome da iz sveta može da se približava nešto takvo poput onoga strašnog. Sâmo to moći-približavati-se je slobodno dato suštinskom egzistencijalnom prostornošću bitka-u-svetu.

Ono *Za-šta* strah strahuje je strahujuće biće sâmo, tubitak. Može da strahuje samo ono biće kojem se u njegovom bitku radi o samom tom bitku. Strahovanje otključuje to biće u njegovoj opasnosti, u prepuštenosti samom sebi. Strah razgrće uvek, premda u promenljivoj izričitosti, tubitak u bitku njegovog Tu. Ako strahujemo za kuću i dvorište, onda u tome ne leži nikakva protiv instanca za gornje određenje toga Za-šta straha. To stoga što je tubitak kao bitak-u-svetu svagda brinući bitak pri. Ponajčešće i najpre tubitak *jeste* iz onoga *šta* on brine. Njegova opasnost je ugrožavanje bitka pri. Strah otključuje tubitak pretežno na privativan način. Strah unosi zbrku i čini „bezglavim". On istodobno zabravljuje U-bitak

koji je u opasnosti time što ga pušta da vidi, tako da tubitak, kada se strah povuče, mora ponovo tek da se snađe.

Strahovanje za, kao strahovanje pred, jednakoizvorno otključuje uvek – bilo privativno bilo pozitivno – i unutarsvetsko biće u njegovoj ugrozivosti i U-bitak s obzirom na njegovu ugroženost. Strah je jedan modus nahođenja.

Strahovanje za, međutim, može da se tiče i Drugih i tada govorimo o strahovanju za njih. To strahovanje za ... ne oduzima strah Drugome. To je isključeno već i zbog toga što taj Drugi, *za* kojeg strahujemo, sa svoje strane uopšte ne treba da strahuje. Mi strahujemo *za* Druge najviše upravo onda kada *on ne* strahuje i odvažno srlja prema onome pretećem. Strahovanje za ... jedan je način sanahođenja s Drugima, ali nije nužno sa-strahovanje, a pogotovu nije jedan-sa-drugim-strahovanje. Može se strahovati za ..., a da se ne strahuje za sebe. Tačno viđeno, međutim, strahovanje za ... je ipak neko strahovanje za *sebe*. Pri tome je „zastrašen" sabitak s Drugim koji bi mogao da bude otrgnut od nekoga. Ono strašno ne cilja direktno na onoga sa-strahujućeg. Strahovanje za ... zna za sebe da je na izvestan način nepogođeno, a ipak je sapogođeno u pogođenosti satubitka za kojeg strahuje. Strahovanje za ... zbog toga nije oslabljeno strahovanje za sebe. Ovde se ne radi o stupnju „tonova osećanja" nego o egzistencijalnim modusima. Strahovanje za ... time ne gubi ni svoju specifičnu pravost, premda „svojstveno" ipak ne strahuje za sebe.

Konstitutivni momenti punog fenomena straha mogu da variraju. Time se odaju različite mogućnosti bitka strahovanja. Strukturi sretanja onoga ugrozivog pripada približavanje u blizini. Ukoliko nešto ugroženo u svom „doduše još ne, ali svakog trenutka" i sâmo iznenada provali u brinući bitak-u-svetu, strah postaje *prestrašenost*. Prema tome, na onome ugrozivom treba odvojiti: najbliže približavanje onoga pretećeg i vrstu susretanja samog približavanja, iznenadnost. Ono Pred-čim prestrašenosti najpre je nešto poznato i prisno. Ako, nasuprot tome, ono ugrozivo poseduje karakter onoga sasvim i potpuno neprisnog, onda strah postaje *zgražanje*. Tamo, pak, gde susreće jedno ugrožavajuće u karakteru onoga zgražavajućeg i istodobno poseduje karakter onoga prestrašujućeg,

iznenadnost, tu strah postaje *užas*. Dalje varijacije straha poznajemo kao plašljivost, zazor, bojažljivost i uzjogunjenost. Sve modifikacije straha, kao mogućnosti sebe-nahođenja, ukazuju na to da tubitak kao bitak-u-svetu „strahotno" jest. Ova „strahotnost" ne sme da bude razumljena u ontičkom smislu neke faktičke, „upojedinačene" predisponiranosti, nego kao egzistencijalna mogućnost suštinskog nahođenja tubitka uopšte, koja naravno nije jedina.

§ 31. Tu-bitak kao razumljenje

Nahođenje je *jedna* od egzistencijalnih struktura u kojima se drži bitak onoga „Tu". Jednakoizvorno s nahođenjem taj bitak konstituiše *razumljenje*. Nahođenje ima svagda svoje razumevanje, premda samo tako da ga ono prigušuje. Razumljenje je uvek ugođeno.[a] Ako ga interpretiramo kao fundamentalni egzistencijal, onda se time pokazuje da se taj fenomen pojima kao osnovni modus *bitka* tubitka. Nasuprot tome, „razumljenje" u smislu *jedne* moguće vrste saznanja među ostalima, recimo različite od „objašnjenja", mora da bude zajedno s objašnjenjem interpretirano kao egzistencijalni derivat primarnog razumljenja koje sakonstituiše bitak onoga Tu uopšte.

Tá i dosadašnje istraživanje već je naišlo i na ovo izvorno razumljenje, a da ga nije izričito pustilo da se uvrsti u temu. Tubitak jeste egzistirajući svoje Tu – to kazuje jedanput: svet je „tu", postoji; njegov *tu-bitak* je U-bitak. I ovaj je ujedno „tu", i to kao ono radi čega tubitak jeste. U tom Radi-čega je otključen egzistirajući bitak-u-svetu kao takav, i ta otključenost je bila nazvana razumljenje.[57] U razumljenju tog Radi-čega sa-otključena je u tome osnivajuća značenjskost. Otključenost razumljenja se, kao otključenost tog Radi-čega i značenjskosti, jednakoizvorno tiče punog bitka-u-svetu. Značenjskost je ono tamo-na-čemu je otključen svet kao takav. To Radi-čega *i* značenjskost su otključeni u tubitku – to kazuje: tubitak je biće kojem se kao bitku-u-svetu radi o njemu samom.

57 Uporediti § 18, str. 116 i dalje.

Povremeno u ontičkoj besedi mi izraz „nešto razumeti" upotrebljavamo u značenju „moći voditi neku stvar", „biti joj dorastao", „nešto moći". Ono u razumljenju kao egzistencijalu smognuto nije nikakvo Šta, nego bitak kao egzistiranje. U razumljenju egzistencijalno leži vrsta bitka tubitka kao moći-biti. Tubitak nije neko predručno koje kao dodatak još poseduje: nešto moći, već on primarno jeste mogućno-bitak. Tubitak je svagda ono što on može biti i kako on jeste svoja mogućnost. Suštinski mogućno-bitak tubitka tiče se okarakterisanih načina brinjenja „sveta", skrbi za Druge i u svemu tome i uvek već ono moći-biti ka samom sebi, radi sebe. Mogućno-bitak, koji svagda tubitak egzistencijalno jeste, razlikuje se od prazne, logičke mogućnosti isto onoliko koliko i od kontingence nekog predručnog, utoliko što sa ovim može da se „desi" ovo i ono. Kao modalna kategorija predručnosti mogućnost znači ono *još ne* zbiljsko i ono *nikada* nužno. Ona karakteriše ono *samo* mogućno. Ona je ontološki niža od zbiljnosti i nužnosti. Mogućnost kao egzistencijal je, naprotiv, najizvornija i poslednja pozitivna ontološka određenost tubitka; poput egzistencijalnosti uopšte ona najpre može da se pripremi samo kao problem. Fenomenalno tlo, da se ona uopšte vidi, biva ponuđeno od razumljenja kao otključujućeg moći-biti.

Mogućnost kao egzistencijal ne znači slobodno lebdeće moći-biti u smislu „ravnodušnosti proizvoljnosti" (libertas indifferentiae). Tubitak je kao suštinski nahođen svagda već dospeo u određene mogućnosti, kao moći-biti – koje on *jeste* – on je njih pustio da ga mimoiđu, on se stalno predaje mogućnostima svog bitka, zahvata ih i promašuje. A to kazuje: tubitak je samom sebi izručeni mogućno-bitak, skroz naskroz *bačena mogućnost*. Tubitak je mogućnost slobodno-bitka *za* najvlastitije moći-biti. Mogućno-bitak je samom sebi proziran na različite mogućne načine i u različitim mogućnim stupnjevima.

Razumljenje je bitak onakvog moći-biti koje nikada ne izostaje kao ono još-ne-predručno, nego kao suštinsko nikada „*nije*" predručno s bitkom tubitka u smislu egzistencije. Tubitak jeste na taj način da je svagda razumeo, odnosno nije razumeo, da jeste tako i tako. Kao takvo razumljenje on „zna" *na-čemu* je on sam,

tj. njegovo moći-biti. To „znanje" nije tek izraslo iz nekog imanentnog samoopažanja, nego pripada bitku onoga Tu koji suštinski jeste razumljenje. I samo *zato što* tubitak razumevajući jeste svoje Tu, on *može* da prođe pored sebe, a da sebe ne upozna. I ukoliko je razumljenje nahođeno i kao takvo egzistencijalno izručeno bačenosti, tubitak je svagda već prošao pored sebe i sebe nije upoznao. U svom moći-biti tubitak je, stoga, izručen mogućnosti da sebe u svojim mogućnostima ponovo tek pronađe.

Razumljenje je egzistencijalni bitak vlastitog moći-biti tubitka samog, i to tako da taj bitak po samom sebi otključuje ono Na-čemu bitka njega samog. Sada bi valjalo još oštrije shvatiti strukturu ovog egzistencijala.

Razumljenje se kao otključenje uvek tiče cele osnovne ustrojenosti bitka-u-svetu. Kao moći-biti, U-bitak je svagda moći-biti-u--svetu. Ovaj nije samo qua svet otključen kao mogućna značenjskost, nego slobodno davanje onoga unutarsvetskog samog daje to biće slobodno na *njegove* mogućnosti. Ono priručno je kao takvo otkrito u svojoj služ*nosti*, primen*ljivosti*, škod*ljivosti*. Celina udovoljenja se razgrće kao kategorijalna celina jedne *mogućnosti* sklopa povezanosti onoga priručnog. Međutim, i „jedinstvo" mnogostrukog predručnog, prirodu, postaje mogućno otkriti samo na osnovu otključenosti jedne njene *mogućnosti*. Da li je slučajno to što pitanje o *bitku* prirode cilja na „uslove njene *mogućnosti*"? U čemu se osniva takvo ispitivanje? Nasuprot njemu samom ne može izostati pitanje: *zašto* je tubitku neprimereno biće razumljeno u svom bitku, ako ono biva otključeno na uslovima svoje mogućnosti? Takvo nešto Kant možda s pravom pretpostavlja. Ali, ponajmanje sama ta pretpostavka može da ostane nelegitimisana u svom pravu.

Zašto razumljenje po svim suštinskim dimenzijama onoga u njemu otključivog uvek hrli u mogućnosti? Zato što razumljenje po samom sebi poseduje egzistencijalnu strukturu koju nazivamo *projekat*. Ono projektuje bitak tubitka na njegovo Radi-čega isto onako izvorno kao i na značenjskost kao svetovnost njegovog svagdašnjeg sveta. Projekatski karakter razumljenja konstituiše bitak-u-svetu s obzirom na otključenost njegovog Tu kao Tu nekog moći-biti. Projekat je egzistencijalna ustrojenost bitka prostora igre

faktičkog moći-biti. I kao bačen, tubitak je bačen u vrstu bitka projektovanja. Projektovanje nema ništa s nekim sebe-držanjem prema nekom izmišljenom planu primereno kojem tubitak uređuje svoj bitak, nego je on kao tubitak sebe svagda već projektovao, i jeste – sve dok jeste – projektujući. Tubitak uvek već i još uvek razume sebe, sve dok jeste, iz mogućnostî. Projekatski karakter razumljenja kazuje, dalje, da sâmo razumljenje ne shvata tematski ono tamo-na-šta ono projektuje, mogućnostî. Takvo shvatanje oduzima onome projektovanom upravo njegov karakter mogućnosti, spušta ga na neki dati, mneni sastoj, dok projekat u bacanju baca mogućnost kao mogućnost pred sebe i pušta da kao takva *jeste*. Razumljenje je, kao projektovanje, vrsta bitka tubitka u kojoj on *jeste* svoje mogućnosti kao mogućnosti.

Na osnovu one vrste bitka, koja se konstituiše egzistencijalom projekta, tubitak je stalno „više” nego što on činjenički jeste, ako bi se htelo i ako bi se moglo da se on u sastoju svog bitka registruje kao ono predručno. Međutim, on nikada nije više nego što faktički jeste, zato što njegovoj faktičnosti suštinski pripada moći-biti. Ali, tubitak kao mogućno-bitak nikada nije ni manje, a to znači da on ono, šta on u svojem moći-biti *još nije*, egzistencijalno *jeste*. I samo zato što bitak onoga Tu razumljenjem i njegovim projekatskim karakterom dobija svoju konstituciju, zato što on *jeste* ono šta on postaje odnosno ne postaje, on može razumevajući samom sebi da kaže: „postani šta jesi!”. a

Projekat se uvek tiče pune otključenosti bitka-u-svetu; razumljenje kao moći-biti poseduje i sâmo one mogućnosti koje su predskicirane krugom onoga u njemu suštinski otključivog. Razumljenje *može* sebe da položi primarno u otključenost sveta, a to znači da tubitak može da razume sebe najpre i ponajčešće iz svog sveta. Ili se, pak, razumljenje primarno baca u ono Radi-čega, a to znači da tubitak egzistira kao on sam. Razumljenje je ili svojstveno b
razumljenje, koje proističe iz vlastitog sopstva kao takvog, ili nesvojstveno. Ovo „Ne-” ne kazuje da se tubitak otcepljuje od svog sopstva i razume „samo” svet. Svet pripada njegovom samobitku kao bitku-u-svetu. Svojstveno razumljenje, isto onako kao i nesvojstveno, *može* opet da bude pravo ili nepravo. Razumljenje je kao

moći-biti skroz naskroz sprovedeno mogućnošću. Sebe-položiti u neku od ovih osnovnih mogućnosti razumljenja, međutim, ne odlaže ostale. *Pošto se razumljenje pre svagda tiče pune otključenosti tubitka kao bitka-u-svetu, sebe-polaganje razumljenja je jedna egzistencijalna modifikacija projekta kao celog projekta.* U razumljenju sveta uvek je sa-razumljen U-bitak; razumljenje egzistencije kao takve uvek je neko razumljenje sveta.

Kao faktički tubitak, on je svoje moći-biti svagda već položio u neku mogućnost razumljenja.

U svom projekatskom karakteru razumljenje egzistencijalno sačinjava ono što nazivamo *vizir* tubitka. Taj sa otključenošću onoga Tu egzistencijalno bivstvujući vizir *jeste* tubitak jednakoizvorno prema označenim osnovnim načinima svog bitka kao obazir brinjenja, obzir skrbi, kao vizir prema bitku kao takvom, radi kojega tubitak svagda jeste kako on jeste. Vizir koji se primarno i u celini odnosi na egzistenciju nazivamo *prozirnost*. Ovaj termin biramo za označavanje dobro razumljenog „samosaznanja", da bismo pokazali da se kod njega ne radi o opažajućem traženju i promatranju neke samo-tačke, tačke sopstva, nego o jednom razumevajućem zahvatanju pune otključenosti bitka-u-svetu *kroz* suštinske momente njegove ustrojenosti. Egzistirajuće biće vizira „sebe" samo ukoliko je ono sebi postalo jednakoizvorno prozirno u svom bitku pri svetu, u sabitku s Drugima kao konstitutivnim momentima svoje egzistencije.

Obrnuto, neprozirnost tubitka ne koreni jedino, ni primarno, u „egocentričnim" samoobmanjivanjima, nego isto toliko i u nepoznavanju sveta.

Izraz „vizir" mora, naravno, da ostane sačuvan od jednog pogrešnog razumevanja. On odgovara rasvetljenosti kojom smo okarakterisali otključenost onoga Tu. „Viđenje" ne samo da ne mni opažanje telesnim očima, već ono ne mni ni čisto nečulno dokučivanje nekog predručnog u njegovoj predručnosti. Za egzistencijalno značenje vizira oslovljena je samo *ta* osobitost viđenja, da ono pušta njemu pristupačno biće da po samom sebi nepokriveno susreće. Naravno, to postiže svako „čulo" unutar svoje genuine oblasti

otkrića. Međutim, tradicija filozofije od početka je primarno orijentisana na „viđenje" kao vrstu pristupa biću *i bitku*. Da bi se očuvao sklop povezanosti s njom, vizir i viđenje se mogu formalizovati tako široko da time bude dobijen jedan univerzalni termin koji karakteriše svaki pristup biću i bitku kao pristup uopšte.

Time što se pokazuje kako se svaki vizir primarno osniva u razumljenju – obazir brinjenja je razumljenje kao *razumnost* – čistom zrenju je oduzeta njegova prednost koja noetski odgovara tradicionalnoj ontološkoj prednosti onoga predručnog. „Zor" i
„mišljenje" su dva već razdaljena derivata razumljenja. Takođe se i a
fenomenološko „sagledavanje suština" osniva u egzistencijalnom razumljenju. O toj vrsti viđenja sme da se odluči tek ako su dobijeni eksplicitni pojmovi o bitku i strukturi bitka, pa jedino kao takvi i mogu u fenomenološkom smislu da postanu fenomeni.

Otključenost onoga Tu u razumljenju je i sama jedan način moći-biti tubitka. U projektovanosti njegovog bitka na ono Radičega, ujedno s projektovanosti tog bitka na značenjskost (svet), leži
otključenost bitka uopšte. U projektovanju na mogućnosti već je b
unapred uzeto razumevanje bitka. Bitak je u projektu razumljen, a c
ne ontološki pojmljen. Biće vrste bitka suštinskog projekta bitka-u-svetu poseduje kao konstitutivum svog bitka razumevanje bitka. Ono što je ranije[58] bilo dogmatski postavljeno, sada biva pokazano iz konstitucije bitka, u kojem tubitak kao razumljenje jeste svoje Tu. Jedno razjašnjenje egzistencijalnog smisla tog razumevanja bitka, razjašnjenje koje odgovarajući udovoljava granicama čitavog ovog istraživanja, moći će da bude dosegnuto tek na osnovu temporalne interpretacije bitka.

Nahođenje i razumljenje karakterišu kao egzistencijali izvornu otključenost bitka-u-svetu. Na način ugođenosti tubitak „vidi" mogućnosti polazeći od kojih on jeste. U projektujućem otključenju takvih mogućnosti on je svagda već ugođen. Projekat najvlastitijeg moći-biti izručen je faktumu bačenosti u ono Tu. Ne postaje li bitak tubitka zagonetniji eksplikacijom egzistencijalne ustrojenosti bitka onoga Tu u smislu bačenog projekta? Doista. Moramo

58 Uporediti § 4, str. 31 i dalje.

prvo da pustimo da istupi potpuna zagonetnost tog bitka, premda samo zato da bismo na njegovom „rešenju" mogli na pravi način da pretrpimo neuspeh, pa da iznova postavimo pitanje o bitku bačeno-projektujućeg bitka-u-svetu.

Da bismo najpre makar i samo fenomenalno dovoljno u razmatranje doveli svakodnevnu vrstu bitka nahođenog razumljenja, pune otključenosti onoga Tu, potrebna je konkretna izrada tih egzistencijala.

§ 32. Razumljenje i izlaganje

Tubitak projektuje kao razumljenje svoj bitak na mogućnosti. Ovaj razumevajući *bitak ka mogućnostima* i sâm je – povratnim udarcem tih mogućnosti kao otključenih, njihovim odbacivanjem njega natrag u tubitak – jedno moći-biti. Projektovanje razumljenja poseduje vlastitu mogućnost da se obrazuje. Obrazovanje razumljenja nazivamo *izlaganje*. U njemu razumljenje razumevajući prisvaja sebi svoje razumljeno. U izlaganju razumljenje ne postaje nešto drugo nego ono sâmo. Izlaganje se egzistencijalno osniva u razumljenju, a ne nastaje razumljenje izlaganjem. Izlaganje nije upoznavanje onoga razumljenog, nego izrada u razumljenju projektovanih mogućnosti. Primereno toku ovih pripremnih analiza svakodnevnog tubitka mi ćemo da sledimo fenomen izlaganja na razumljenju sveta, a to znači na nesvojstvenom razumljenju – i to u modusu njegove pravosti.

Brinući bitak pri onome priručnom daje sebi da, iz značenjskosti otključene u razumljenju sveta, razume koje udovoljenje svagda može da ima ono susretajuće. Obazir otkriva, to znači: već razumljeni svet biva izlagan. Ono priručno *izričito* dolazi u razumevajući vizir. Sve pripremanje, udešavanje, osposobljavanje, poboljšavanje, dopunjavanje provodi se na taj način što se ono obazirno priručno razlaže u svom Da-bi i biva brinuto primereno vidno postaloj razloženosti. To obazirno na svoje Da-bi razloženo kao takvo, to *izričito* razumljeno, poseduje strukturu onoga *Nešto kao Nešto*. Na obazirno pitanje, šta je to određeno priručno, obazirno izlagajući odgovor

glasi: ono je da ... Navođenje toga Da-šta nije jednostavno imenovanje nečega, nego je to imenovano razumljeno *kao* ono *kakvim* treba uzeti ono što stoji u pitanju. Ono u razumljenju otključeno, ono razumljeno uvek je već tako pristupačno da se na njemu može izričito izdvojiti njegovo „kao šta". To „Kao" sačinjava strukturu izričitosti nekog razumljenog, ono konstituiše izlaganje. Obazirno-izlagajućem ophodu sa okolosvetskim priručnim, koji to priručno „vidi" *kao* sto, vrata, kola, most, nije nužno potrebno da ono obazirno izloženo takođe već i razloži u nekom određujućem *iskazu*. Svako pretpredikativno prosto viđenje onoga priručnog po samom sebi je već razumevajući-izlagajuće. Ali, zar nedostajanje tog „Kao" ne sačinjava prostost nekog čistog opažanja nečega? Viđenje ovog vizira je svagda već razumevajući-izlagajuće. Ono krije u sebi izričitost odnosâ upućivanja (onoga Da-bi) koji pripadaju celovitosti udovoljenja, iz koje je razumljeno ono prosto susretajuće. Artikulacija toga razumljenog u izlagajućem približavanju bića po niti vodilji onoga „Nešto kao nešto" leži *pre* tematskog iskaza o tome. To „Kao" se ne javlja najpre u iskazu, nego se samo tek izgovara, što je mogućno jedino tako da ono predleži kao ono izgovorljivo. To da u prostom gledanju-tamo može da nedostaje izričitost nekog iskazivanja, ne opravdava to da se tom prostom viđenju odrekne svako artikulišuće izlaganje, pa time i Kao-struktura. Prosto viđenje najbližih stvari u imati-posla sa ... nosi u sebi strukturu izlaganja tako izvorno, da je upravo jednom gotovo *kao-slobodnom* shvatanju nečega potrebno izvesno razmeštanje. Samo-još-pred-sobom-imati nečega predleži u čistom zurenju *kao više-ne-razumljenju*. Ovo kao-slobodno shvatanje jedna je privacija *prosto* razumevajućeg viđenja, ne izvornija od njega nego izvedena iz njega. Ontička neizgovorenost toga „kao" ne sme da zavede na to da se ono previdi kao apriorna egzistencijalna ustrojenost razumljenja.

Međutim, ako je već svako opažanje priručnog pribora razumevajući-izlagajuće, ako obazirno pušta da susretne nešto kao nešto, zar onda to ne kaže upravo: najpre je stečeno iskustvo nekog čistog predručnog, koje se potom shvata *kao* vrata, *kao* kuća? To bi bilo pogrešno razumevanje specifične otključujuće funkcije izlaganja. Ono ne baca tako reći preko golog predručnog neko „značenje"

i ne oblepljuje ga nekom vrednošću, nego sa unutarsvetskim susretajućim kao takvim jeste tako da ono svagda već ima neko u razumljenju sveta otključeno udovoljenje koje se izlaže izlaganjem.

Ono priručno se uvek već razume iz celovitosti udovoljenja. Nije potrebno da ta celovitost bude eksplicitno shvaćena nekim tematskim izlaganjem. Čak i ako je prošla kroz takvo izlaganje, ona se ponovo povlači u neistaknuto razumevanje. I upravo u tom modusu ona je suštinski fundament svakodnevnog, obazirnog izlaganja. To izlaganje se osniva svagda u nekom *predimanju*. Ovo se kao prisvajanje razumevanja u razumevajućem bitku kreće ka nekoj već razumljenoj celovitosti udovoljenja. Prisvajanje onoga razumljenog, ali još zavitog, provodi razgrtanje uvek pod vođstvom jednog obzora koji fiksira ono u pogledu na šta ono razumljeno treba da bude izloženo. Izlaganje se svagda osniva u nekom *predvidu*, koji ono u predimanje uzeto „narezuje" na neku određenu izloživost. Ono razumljeno, koje je u predimanju držano i „predvidno-oprezno" vizirano, izlaganjem postaje pojmljivo. Izlaganje može pojmovnost koja pripada biću koje treba izložiti, da crpi iz samog tog bića ili, pak, nasilno da smešta u pojmove kojima se biće primereno svojoj vrsti bitka odupire. Kao i uvek – izlaganje se svagda već konačno ili uz zadršku odlučilo za neku određenu pojmovnost; ono se osniva u *prethvatu*.

Izlaganje Nečega kao Nečega suštinski je fundirano predimanjem, predvidom i prethvatom. Izlaganje nikada nije neko bespretpostavno shvatanje nečega unapred datog. Ako se posebna konkretizacija izlaganja u smislu egzaktne interpretacije teksta rado poziva na ono što „tu stoji", onda ono što najpre „tu stoji" nije ništa drugo do samorazumljivo, nediskutovano predmnjenje izlagaoca, koje u svakoj polaznoj postavci izlaganja nužno leži kao ono što je sa izlaganjem uopšte već „stavljeno", a to znači prethodno dato u predimanju, predvidu i prethvatu.

Kako da se pojmi karakter ovoga „pred-"? Da li je s tim svršeno ako se formalno kaže „apriori"? Zašto je ta struktura svojstvena razumljenju koje smo obeležili kao fundamentalni egzistencijal tubitka. Kako se prema njoj drži struktura onoga „Kao", koja je svojstvena onome izloženom kao takvom. Ovaj problem se očigledno

ne da razrešiti „na komade". Ali, da li to isključuje neku izvornu analitiku? Da li takve fenomene treba da prihvatimo kao „poslednjosti"? Tada bi ostalo još pitanje, zašto? Ili, pred-struktura razumljenja i Kao-struktura izlaganja pokazuju jedan egzistencijalno-ontološki sklop povezanosti s fenomenom projekta? I, upućuje li taj fenomen natrag u neku izvornu ustrojenost bitka tubitka?

Pre nego što se bude odgovaralo na ova pitanja, za šta dosadašnje pripremanje ni izdaleka nije dovoljno, mora da se istraži da li ono što je vidljivo kao pred-struktura razumljenja i qua Kao-struktura izlaganja još i sâmo ne čini jedan jedinstveni fenomen koji se, doduše, u filozofskoj problematici obilato upotrebljava, a da izvornost ontološke eksplikacije ne pokazuje da odgovara tome tako univerzalno upotrebljavanom.

U projektovanju razumljenja biće je otključeno u svojoj mogućnosti. Karakter mogućnosti odgovara svagda vrsti bitka razumljenog bića. Unutarsvetsko biće uopšte projektovano je na svet, a to znači na celinu značenjskosti, u čijim se odnosima upućivanja brinjenje unapred utvrdilo kao bitak-u-svetu. Ako je unutarsvetsko biće otkrito, a to znači došlo do razumevanja, sa bitkom tubitka, mi kažemo da ono poseduje *smisao*. Strogo uzevši, međutim, nije razumljen smisao nego biće, odnosno bitak. Smisao je ono u čemu se drži razumljivost nečega. Ono što se može artikulisati u razumevajućem otključenju nazivamo smisao. *Pojam smisla* obuhvata formalni skelet onoga što nužno pripada onome što artikuliše razumevajuće izlaganje. *Smisao je predimanjem, predvidom i prethvatom strukturirano tamo-na-šta projekta, iz čega postaje razumljivo nešto kao nešto.* Ukoliko razumljenje i izlaganje sačinjavaju egzistencijalnu ustrojenost bitka onoga Tu, smisao mora da bude pojmljen kao formalno-egzistencijalni skelet otključenosti koja pripada razumljenju. Smisao je egzistencijal tubitka, a ne neko svojstvo koje prijanja uz biće, leži „iza" njega ili bilo gde lebdi kao „međucarstvo". Smisao „poseduje" samo tubitak, ukoliko je otključenost bitka-u-svetu „ispunjiva" bićem koje se u njoj može otkriti. *Stoga samo tubitak može biti smisaon ili besmislen.* To kazuje: njegov vlastiti bitak i s njim otključeno biće mogu da budu prisvojeni u razumevanju ili da ostanu obećani nerazumevanju.

Ako se čvrsto držimo ove načelno ontološki-egzistencijalne interpretacije pojma „smisla", onda svo biće vrste bitka koja je neprimerena tubitku mora da bude pojmljeno kao *nesmisaono*, kao suštinski lišeno smisla uopšte. „Nesmisaon" ovde ne označava nikakvo vrednovanje, nego daje izraz jednom ontološkom određenju. *I samo ono nesmisaono može da bude protivsmisaono.* Ono predručno može kao ono u tubitku susretajuće gotovo da naleti na njegov bitak, na primer iznenada provaljujuća i uništavajuća prirodna dešavanja.

A ako pitamo o smislu bitka, onda istraživanje ne postaje dubokosmisleno i ne izmudrijaši ništa što stoji iza bitka, nego pita o njemu samom, ukoliko on stoji u razumljivosti tubitka. Smisao bitka nikada ne može da bude doveden u suprotnost prema biću ili prema bitku kao nosećem „osnovu" bića, zato što „osnov" postaje pristupačan samo kao smisao, pa makar on sâm bio bezdan besmislenosti.

Razumljenje se kao otključenost onoga Tu uvek tiče celine bitka-u-svetu. U svakom razumljenju sveta sa-razumljena je i egzistencija, i obrnuto. Dalje, sve izlaganje se kreće u označenoj predstrukturi. Sve izlaganje koje treba da pribavi razumevanje, mora da je već razumelo ono što treba da izloži. Ta činjenica se uvek već primećivala, premda samo u oblasti izvedenih načina razumljenja i izlaganja, u filološkoj interpretaciji. Ta interpretacija spada u krug znanstvenog saznavanja. Takvo saznanje zahteva strogost obrazlagajućeg legitimisanja. Znanstveni dokaz ne sme unapred da pretpostavi ono što ima za zadatak da obrazloži. Ali, ako se izlaganje svagda već kreće u onome razumljenom i iz njega mora da se hrani, kako će onda ono da dospe do znanstvenih rezultata, a da se ne kreće u krugu, pogotovu ako se povrh toga pretpostavljeno razumevanje kreće još i u običnom poznavanju ljudi i sveta? *Krug* je, međutim, prema najelementarnijim pravilima logike circulus vitiosus. Ali, posao istorijskog izlaganja time ostaje a priori prognan iz oblasti strogog saznanja. Ukoliko se taj faktum kruga u razumljenju ne ukloni, istorija mora da se pomiri s manje strogim mogućnostima saznanja. Njoj se dozvoljava da taj nedostatak u izvesnoj meri zameni „duhovnim značenjem" svojih „predmeta". Naravno,

idealnije bi bilo i prema mnjenju samih istoričara, kada bi krug mogao da bude izbegnut, te bi postojala nada da se jedanput stvori jedna istorija koja bi bila onoliko nezavisna od stanovišta posmatrača koliko je to, navodno, i saznanje prirode.

Ali, u tom krugu videti neki vitiosum i tražiti puteve da se on izbegne, pa čak i samo ga „osetiti" kao neizbežnu nesavršenost, znači iz osnova pogrešno razumeti razumljenje. Ne radi se o tome da se razumljenje i izlaganje izjednače s nekim određenim idealom saznanja koji je i sam samo jedna izrođena vrsta razumljenja, koja je zalutala u ispravan zadatak shvatanja onoga predručnog u njegovoj suštinskoj nerazumljivosti. Ispunjenje osnovnih uslova mogućnog izlaganja leži pre u tome da se ono pre toga ne sazna pogrešno s obzirom na suštinske uslove njegovog sprovođenja. Ono odlučujuće nije da se izađe iz kruga, nego da se uđe u njega na pravi način. Ovaj krug razumljenja nije neki krug u kojem se kreće neka samovoljna vrsta saznanja, nego je izraz egzistencijalne *pred-strukture* samog tubitka. Krug ne sme da se sroza na neki vitiosum, pa makar i samo neki podnošeni. U njemu se prikriva jedna pozitivna mogućnost najizvornijeg saznanja koje je, naravno, zahvaćeno na pravi način samo onda kada je izlaganje razumelo da njen prvi, stalni i poslednji zadatak ostaje da ne pusti da mu predimanje, predvid i prethvat svagda budu unapred dati dosetkama i narodnim pojmovima, nego da njihovom izradom iz same stvari osigura znanstvenu temu. Pošto je razumljenje prema svom egzistencijalnom smislu ono moći-biti samog tubitka, ontološke pretpostavke istorijskog saznanja načelno premašuju ideju strogosti najegzaktnijih znanosti. Matematika nije stroža od istorije, nego je samo uža u pogledu na krug egzistencijalnih fundamenata koji su relevantni za nju.

„Krug" u razumljenju pripada strukturi smisla – što je fenomen koji je ukorenjen u egzistencijalnoj ustrojenosti tubitka, u izlagajućem razumljenju. Biće kojem se kao bitku-u-svetu radi o njegovom bitku samom, poseduje ontološku strukturu kruga. Ipak će, [a]
uz obraćanje pažnje na to da „krug" ontološki pripada jednoj vrsti bitka predručnosti (sastoj), uopšte morati da se izbegava da se tim fenomenom ontološki okarakteriše nešto takvo poput tubitka.

§ 33. *Iskaz kao izvedeni modus izlaganja*

Svako izlaganje se osniva u razumljenju. Ono u izlaganju raščlanjeno kao takvo i u razumljenju uopšte kao raščlanjivo predskicirano, jeste smisao. Ukoliko se iskaz („sud") osniva u razumljenju i sačinjava jednu izvedenu formu sprovođenja izlaganja, onda *takođe i* on „poseduje" neki smisao. Pa ipak, taj smisao ne može da bude definisan kao ono što se javlja „na" nekom sudu pored donošenja suda. Izričita analiza iskaza u sklopu povezanosti koji je pred nama cilja na nešto višestruko.

Najpre, na iskazu može da se demonstrira na koji način se može modifikovati struktura onoga „Kao", koja je konstitutivna za razumljenje i izlaganje. Time razumljenje i izlaganje dospevaju na još izoštreniju svetlost. Potom, analiza iskaza ima unutar fundamentalnoontološke problematike jedan istaknuti položaj, zato što je na odlučujućim počecima antičke ontologije λόγος fungirao kao jedina nit vodilja za pristup onome svojstveno bivstvujućem i za određenje bitka tog bića. Konačno, iskaz od davnina važi za primarno i svojstveno „mesto" *istine*. Ovaj fenomen je tako tesno skopčan s problemom bitka, da istraživanje koje je pred nama u svom daljem toku nužno nailazi na problem istine, ono štaviše već stoji, premda neizričito, u njegovoj dimenziji. Analiza iskaza treba tu problematiku da pripremi zajedno sa ostalim.

U onome što sledi mi nazivu *iskaz* dodeljujemo tri značenja, koja su crpena iz njime označenog fenomena, međusobno su povezana, te u svom jedinstvu granično obuhvataju punu strukturu iskaza.

1. Iskaz primarno znači *pokazivanje*. Time se držimo izvornog smisla λόγος-a kao ἀπόφανσις: pustiti da se biće vidi samo od sebe. U iskazu: „Čekić je suviše težak", ono za vizir otkrito nije nikakav „smisao", nego jedno biće na način svoje priručnosti. Isto tako ako to biće i nije u dohvatljivoj i „vidljivoj" blizini, pokazivanje mni sâmo biće, a ne recimo neku njegovu puku predstavu, niti neko „puko predstavljeno", pogotovu ne neko psihičko stanje onoga iskazujućeg – njegovo predstavljanje tog bića.

2. Iskaz kazuje koliko i *predikacija*. O jednom „subjektu" biva „iskazan" jedan predikat, on biva *određen* njime. Ono iskazano u

tom značenju iskaza nije recimo predikat, nego „sam čekić". Ono iskazujuće, a to znači ono određujuće, naprotiv, leži u onome „suviše težak". Ono iskazano u drugom značenju iskaza, ono određeno kao takvo, pretrpelo je naspram onoga iskazanog u prvom značenju ovog naziva jedno sadržajno suženje. Svaka predikacija jeste, ono šta ona jeste, samo kao pokazivanje. Drugo značenje iskaza ima svoj fundament u onome prvom. Članovi predicirajuće artikulacije, subjekat – predikat, izrastaju unutar pokazivanja. Određivanje ne otkriva tek, nego kao modus pokazivanja ono najpre upravo *omeđuje* viđenje na ono sebe-pokazujuće – čekić – kao takvo, da bi izričitim *omeđivanjem* pogleda ono otvoreno učinilo *izričito* otvorenim u njegovoj određenosti. U pogledu na ono već otvoreno – suviše teškog čekića – određivanje se najpre vraća jedan korak nazad; „stavljanje subjekta" pomračuje biće na „taj čekić tu", da bi provođenjem odmračenja pustilo ono otvoreno da se vidi *u* njegovoj odredljivoj određenosti. Stavljanje subjekta, stavljanje predikata, ujedno s pridodavanjem u potpunosti su „apofantički" u strogom smislu reči.

3. Iskaz znači *saopštavanje*, iskazivanje-van. Kao ovo poslednje, iskaz ima direktan odnos prema iskazu u prvom i drugom značenju. On je pustiti-da-se-sa-vidi ono na način određivanja pokazano. To pustiti-da-se-sa-vidi deli s Drugim biće pokazano u svojoj određenosti. „Podeljen" biva zajednički videći *bitak ka* onome pokazanom, a taj bitak prema njemu mora da bude utvrđen kao bitak-u-svetu, naime u *onom* svetu iz kojega susreće ono pokazano. Iskazu kao tako egzistencijalno razumljenom sa-opštavanju pripada izgovorenost. Ono iskazano kao ono saopšteno može od strane Drugih da bude „podeljeno" sa onim iskazujućim, a da oni sami to pokazano i određeno biće nemaju u dohvatljivoj i vidljivoj blizini. Ono kazano može da bude „dalje-kazano". Krug videćeg jednog-sa-drugim-deljenja se širi. Ali, pritom se istodobno u daljem-kazivanju upravo ono pokazano može ponovo zastrti, iako i znanje i poznavanje, koje izrasta u takvom slušati-kazivati, još uvek mni sâmo biće, a ne „potvrđuje" recimo neki unaokolo pružani „važeći smisao". Takođe je i to slušati-kazivati jedan bitak-u-svetu i bitak ka onome saslušanom.

O teoriji „suda", koja je danas preovladavajući orijentisana na fenomen „važenja", ovde ne treba naširoko raspravljati. Neka bude dovoljno upućivanje na višestruku dostojnost pitanja tog fenomena „važenja", koji se počev od Locea rado izdaje za dalje nesvodiv „prafenomen". Za tu ulogu on zahvaljuje samo svojoj ontološkoj nerazjašnjenosti. „Problematika" koja se naselila oko te reči-idola nije manje neprozirna. Važenje mni jedanput *„formu" zbilje* koja pripada sadržini suda, ukoliko ta sadržina nepromenljivo opstoji nasuprot promenljivom „psihičkom" postupku suda. Pri stanju pitanja bitka uopšte, koje je okarakterisano u uvodu za ovu raspravu, jedva da će smeti da se očekuje da se „važenje" kao „idealni bitak" ističe posebnom ontološkom jasnoćom. Važenje potom kazuje istodobno i važenje važećeg smisla suda o u njemu mnenom „objektu", pa se tako pomiče u značenje *„objektivne valjanosti"* i objektivnosti uopšte. Tako *o* biću „važeći", i na njemu samom „bezvremenski" važeći, smisao tada, još jedanput, „važi" u smislu važenja *za* svakoga umski sudećeg. Važenje sada kazuje *obavezanost*, „opštevaljanost". Ako se zastupa još i neka „kritička" teorija saznanja, prema kojoj subjekat „zapravo" ne „dolazi van" do objekta, onda se valjanost kao važenje objekta, objektivnost, osniva na važećem sastoju istinitog (!) smisla. Tri ispostavljena značenja od „važiti", kao način bitka onoga idealnog, kao objektivnost i kao obavezanost, nisu samo po sebi neprozirna, već se i među samim sobom stalno brkaju. Metodički oprez zahteva da se takvi prelivajući pojmovi ne biraju za nit vodilju interpretacije. Pojam smisla ne restringiramo pre toga na značenje „sadržine suda", nego ga razumemo kao označeni, egzistencijalni fenomen u kojem uopšte postaje vidljiv formalni skelet onoga što se u razumljenju može otključiti i u izlaganju artikulisati.

Ako tri analizirana značenja „iskaza" saberemo u jedinstven pogled na potpun fenomen, definicija glasi: *iskaz je saopštavajući određujuće pokazivanje*. Ostaje da se pita: kojim pravom mi uopšte shvatamo iskaz kao modus izlaganja? Ako on jeste nešto takvo, onda u njemu moraju ponovo da se vrate suštinske strukture izlaganja. Pokazivanje iskaza sprovodi se na osnovu onoga u razumljenju već otključenog odnosno obazirno otkritog. Iskaz nije nikakvo

slobodno lebdeće držanje, koje bi samo od sebe uopšte moglo primarno da otključuje biće, nego se uvek već drži na bazi bitka-u-svetu. Ono što je pre[59] bilo pokazano u odnosu na saznanje sveta, ništa manje ne važi ni za iskaz. Njemu je potrebno neko predimanje onoga uopšte otključenog, koje on pokazuje na način određivanja. U određujućem polaznom postavljanju, dalje, već leži jedno usmereno bacanje pogleda na ono što treba da se iskaže. Ono tamo-načemu unapred biva vizirano dato biće, to u sprovođenju određivanja preuzima funkciju onoga određujućeg. Iskazu je potreban neki predvid, u kojem se predikat koji treba da bude izdvojen i dodeljen gotovo pretresa u njegovoj neizričitoj uključenosti u sâmo biće. Iskazu kao određujućem saopštavanju svagda pripada jedna značenju primerena artikulacija onoga pokazanog, on se kreće u jednoj određenoj pojmovnosti: čekić je težak, težina pridolazi čekiću, čekić ima svojstvo težine. U iskazu uvek već sa-ležeći prethvat ostaje najčešće neupadljiv, zato što jezik svagda već krije u sebi neku obrazovanu pojmovnost. Iskaz, kao i izlaganje uopšte, nužno poseduje egzistencijalne fundamente u predimanju, predvidu i prethvatu.

Ali, kako on postaje jedan *izvedeni* modus izlaganja? Šta se na njemu modifikovalo? Modifikaciju možemo da pokažemo ako se držimo graničnih slučajeva iskazâ, koji u logici fungiraju kao normativni slučajevi i kao egzemplari „najjednostavnijih" fenomena iskaza. Ono što logika putem kategoričkog iskaznog stava – na primer: „čekić je težak" – čini temom, to je ona uvek već „logički" razumela i pre svake analize. Neprimetno je kao „smisao" stava već pretpostavljeno: stvar-čekić ima svojstvo težine. U brinućem obaziru takvih iskaza „ponajpre" nema. Ali on, dakako, poseduje svoje specifične načine izlaganja koji u odnosu prema navedenom „teorijskom sudu" mogu da glase: „Čekić je suviše težak", ili još i pre: „suviše teško", „drugi čekić!" Izvorno provođenje izlaganja ne leži u nekom teorijskom iskaznom stavu, nego u obazirno-brinućem odlaganju odnosno zamenjivanju nepodobnog pribora za rad, „a da se pritom ne izgubi ni jedna reč". Iz nedostajanja reči ne sme da se zaključi da nedostaje izlaganje. S druge strane, obazirno *izgovoreno*

59 Uporediti § 13, str. 88 i dalje.

izlaganje nije nužno već i iskaz u definisanom smislu. *Kojim egzistenci-*
a *jalno-ontološkim modifikacijama iskaz proističe iz obazirnog izlaganja?*

U predimanju držano biće, na primer čekić, najpre je priručno kao pribor. Ako to biće postane „predmet" nekog iskaza, onda se iskaznim stavom unapred sprovodi neki preokret u predimanju. Ono *priručno Sa-čime* imati-posla, obavljanja, postaje ono „*O-čemu*" pokazujućeg iskaza. Predvid cilja na neko predručno na onome priručnom. *Kroz* ob-zor i *za* njega ono priručno biva zastrto kao priručno. Unutar tog priručnost pokrivajućeg otkrića predručnosti ono susretajuće predručno se određuje u svom biti-tako-i-tako-predručan. Sada se otvara pristup ka nečemu takvom poput *svojstava*. Ono Šta, *kao* koje iskaz određuje ono predručno, crpe se *iz* onoga predručnog kao takvog. Kao-struktura izlaganja pretrpela je jednu modifikaciju. To „Kao" u svojoj funkciji prisvajanja onog razumljenog više ne grabi napolje u neku celovitost udovoljenja. Ono je, u odnosu na svoje mogućnosti artikulacije odnosa upućivanja, odsečeno od značenjskosti, a okolosvetovnost konstituiše kao značenjskost. To „Kao" se potiskuje natrag u ravnomernu ravan onoga samo predručnog. Ono tone do strukture određujućeg pustiti-da-se-samo-vidi onoga Predručnog. To nivelisanje izvornog „Kao" obazirnog izlaganja na Kao određenja predručnosti jeste prednost iskaza. Samo tako on dobija mogućnost čistog tamogledajućeg pokazivanja.

Tako iskaz ne može da porekne svoje ontološko poreklo iz razumevajućeg izlaganja. Izvorno „Kao" obazirno razumevajućeg izlaganja (ἑρμηνεία) nazivamo egzistencijalno-*hermeneutičko* „Kao" za razliku od *apofantičkog* „Kao" iskaza.

Između izlaganja koje je u brinućem razumljenju još sasvim zavijeno, i ekstremnog protivslučaja nekog teorijskog iskaza o onome predručnom, postoje mnogostruki međustupnjevi: iskazi o događanjima u okolnom svetu, opisivanja onoga priručnog, „izveštaji o situaciji", snimanje i fiksiranje nekog „činjeničkog sastoja", opisi nekog stanja stvari, pripovedanje dogodovština. Ovi „stavovi" se, bez suštastvenih izokretanja njihovog smisla, ne daju svesti na teorijske iskazne stavove. Oni imaju, kao i ovi poslednji sami, svoj „izvor" u obazirnom izlaganju.

Pri napredujućem saznanju strukture λόγος-a nije moglo da izostane da je taj fenomen apofantičkog „Kao" u bilo kojem obliku dospeo u razmatranje. Način na koji je on najpre bio viđen nije slučajan, pa nije izostalo ni njegovo dejstvo na kasniju povest logike.

Za filozofsko razmatranje i sam je λόγος jedno biće i, primereno orijentaciji antičke ontologije, jedno predručno. Najpre su predručne – a to znači poput stvari pred-nalažljive – i reči, a to je i sled reči, kao u kojem se λόγος i izgovara. Ovo prvo traganje za strukturom tako predručnog λόγος-a nalazi neki *zajedno-predručno-bitak* više reči. Šta utemeljuje jedinstvo toga Zajedno? Ono leži, što je saznao Platon, u tome da je λόγος uvek λόγος τινός. U pogledu na u λόγος-u otvoreno biće, reči bivaju sastavljane u *jednu* celinu reči. Aristotel je video radikalnije: svaki λόγος je istodobno σύνθεσις i διαίρεσις, a ne ili jedno – recimo kao „pozitivan sud" – ili drugo – kao „negativan sud". Svaki iskaz je pre, bilo potvrđujući ili negirajući, bilo istinit ili lažan, jednakoizvorno σύνθεσις i διαίρεσις. Pokazivanje je sastavljanje i rastavljanje. Aristotel, dakako, nije terao analitičko pitanje i dalje do problema: tá koji je to fenomen unutar strukture λόγος-a koji dopušta i zahteva da se svaki iskaz okarakteriše kao sinteza i dijereza?

Ono što bi trebalo da bude fenomenalno pogođeno formalnim strukturama „povezivanja" i „razdvajanja", tačnije: njihovim jedinstvom, jeste fenomen onoga „nešto kao nešto". Primereno toj strukturi nešto se razume tamo na nečemu – u sastavljanju s njim, i to tako da to *razumevajuće* konfrontiranje *izlagajuće* artikulišući istodobno i rastavlja to sastavljeno. Ako fenomen toga „Kao" ostane pokriven i nadasve zastrt u svom egzistencijalnom izvoru iz hermeneutičkog „Kao", onda se Aristotelova fenomenološka polazna postavka za analizu λόγος-a raspada na neku spoljašnju „teoriju suda", prema kojoj je suđenje povezivanje odnosno razdvajanje predstava i pojmova.

Povezivanje i razdvajanje se, potom, mogu i dalje formalizovati na neko „odnošenje". Logistički se sud razrešava u jedan sistem „priređivanja"; on postaje predmet nekog „računanja", a ne tema ontološke interpretacije. Mogućnost i nemogućnost analitičkog razumevanja onoga σύνθεσις i διαίρεσις, „odnošenja"

u sudu uopšte, tesno je povezana sa svagdašnjim stanjem načelne ontološke problematike.

Koliko ova deluje na interpretaciju λόγος-a, i obrnuto: koliko pojam „suda" jednim neobičnim povratnim udarom nazad deluje na ontološku problematiku, pokazuje fenomen *kopule*. Na toj „vezi" se obelodanjuje da se najpre struktura sinteze polazno postavlja kao samorazumljiva, te da je ona takođe zadržala i merodavnu interpretativnu funkciju. Međutim, ako formalni karakteri „odnošenja" i „povezivanja" ne mogu ništa fenomenalno da pridonesu stvarstvenoj analizi strukture λόγος-a, onda na kraju fenomen, koji je mnen pod nazivom kopule, nema nikakvog posla s vezom i povezivanjem. Ali, to „jeste" i njegova interpretacija, bilo ono jezički osobito izraženo ili pokazano glagolskim završetkom, pomiče se u problemski sklop povezanosti egzistencijalne analitike onda kada su iskazi i razumevanje bitka egzistencijalne mogućnosti bitka samog tubitka. Izrada pitanja bitka (uporedi I deo, 3. odsek) ponovo će da susretne i ovaj vlastititi fenomen bitka unutar λόγος-a.

Privremeno je vredelo samo to da se dokazom izvedenosti iskaza iz izlaganja i razumljenja učini razgovetnim da je logika λόγος-a ukorenjena u egzistencijalnoj analitici tubitka. Saznanje ontološki nedovoljne interpretacije λόγος-a istodobno izoštrava uvid u neizvornost metodičke baze na kojoj je izrasla antička ontologija. λόγος se iskušava kao neko predručno, kao takvo on biva interpretiran, a u isti mah biće koje on pokazuje poseduje smisao predručnosti. Taj smisao bitka ostaje i sam indiferentno neizdvojen spram ostalih mogućnosti bitka, tako da se s njim istodobno stapa bitak u smislu formalnog Nešto-bitka, a da se nije moglo dobiti
a biti ni samo jedno čisto regionalno odvajanje ta dva.

§ 34. Tu-bitak i beseda. Jezik

Fundamentalne egzistencijalije koje konstituišu bitak onoga Tu, otključenost bitka-u-svetu, jesu nahođenje i razumljenje. Razumljenje krije u sebi mogućnost izlaganja, to jest prisvajanja onoga razumljenog. Ukoliko je nahođenje jednakoizvorno sa razumljenjem,

ono se drži u izvesnom razumevanju. Isto tako nahođenju odgovara i izvesna izloživost. Iskazom je bio učinjen vidljivim jedan ekstreman derivat izlaganja. Razjašnjenje trećeg značenja iskaza kao saopštenja (izričaj) vodilo je u pojam kazivanja i govorenja, koji je do sada ostao izvan pažnje, i to namerno. To da jezik *tek sada* postaje tema, treba da pokaže da taj fenomen ima svoje korene u egzistencijalnoj ustrojenosti otključenosti tubitka. *Egzistencijalno-ontološki fundament jezika je beseda.* Ovaj fenomen smo već u dosadašnjoj interpretaciji nahođenja, razumljenja, izlaganja i iskaza stalno upotrebljavali, ali smo ga u tematskoj analizi gotovo prećutali.

Beseda je egzistencijalno jednakoizvorna s nahođenjem i razumljenjem. Razumljivost je takođe već i pre prisvajajućeg izlaganja uvek već raščlanjena. Beseda je artikulacija razumljivosti. Stoga ona već leži u osnovi izlaganju i iskazu. Ono što se u izlaganju izvornije, pa time već i u besedi, može artikulisati, nazvali smo smisao. Ono u besedećoj artikulaciji raščlanjeno kao takvo nazivamo celina značenja. Ta celina može da bude razrešena na značenja. Značenja su, kao ono artikulisano onoga što se može artikulisati, uvek smislena. Ako beseda, artikulacija razumljivosti onoga Tu, jeste izvorni egzistencijal otključenosti, a ova se primarno konstituiše bitkom-u-svetu, onda i beseda suštinski mora da poseduje jednu specifično *svetovnu* vrstu bitka. Nahođena razumljivost bitka-u-svetu *izgovara sebe kao beseda.* Celina značenja razumljivosti *dolazi do reči.* Značenjima prirastaju reči. A ne bivaju stvari-reči opremane značenjima.

Izgovorenost besede je jezik. Ta celovitost reči, u kojoj beseda poseduje vlastiti „svetovni" bitak, tako kao unutarsvetsko biće postaje prednalažljiva poput nekog priručnog. Jezik može da bude razbijen na predručne stvari-reči. Beseda je egzistencijalno jezik, zato što biće, čiju otključenost ona artikuliše primereno značenju, poseduje vrstu bitka bačenog, na „svet" upućenog bitka-u-svetu. a

Kao egzistencijalna ustrojenost otključenosti tubitka beseda je konstitutivna za njegovu egzistenciju. Besedećem govorenju pripadaju kao mogućnosti *slušanje* i *ćutanje.* Tek na tim fenomenima postaje potpuno razgovetna konstitutivna funkcija besede za egzistencijalnost egzistencije. Najpre se radi o izradi strukture besede kao takve.

Besedenje je „poznačavajuće" raščlanjavanje razumljivosti bitka-u-svetu kojem pripada sabitak, i koji se drži svagda na neki određeni način brinućeg jednog-sa-drugim-bitka. Ovaj poslednji jeste besedeći kao pristati i otkazati, izazvati, opomenuti, kao izgovor, pregovor, zagovor, dalje kao „praviti iskaze" i kao besediti na način „držati besede". Besediti je beseda o ... Ono *O-čemu* besede nema nužno, ponajčešće čak i nema, karakter teme nekog određujućeg iskaza. Takođe je i zapovest izdata o –; želja ima svoje O-čemu. Zagovoru ne nedostaje njegovo O-čemu. Beseda nužno poseduje taj strukturni momenat, zato što ona sa-konstituiše otključenost bitka-u-svetu, u svojoj vlastitoj strukturi ona je prethodno obrazovana ovom osnovnom ustrojenošću tubitka. Ono besedom raspravljano [Beredetes] besede je uvek „besedom oslovljeno" u određenom obzoru i u izvesnim granicama. U svakoj besedi leži neko *besedeno* [Geredetes] kao takvo, ono u svagdašnjem željenju, ispitivanju, sebe-izgovaranju o ... kazano kao takvo. U ovome poslednjem beseda saopštava sebe.

Fenomen *saopštenja* mora, kao što je to već bilo pokazano pri analizi, da bude razumljen u jednom ontološki širokom smislu. Iskazujuće „saopštenje", na primer obaveštenje, jedan je poseban slučaj egzistencijalno načelno shvaćenog saopštenja. U njemu se konstituiše artikulacija razumevajućeg jednog-sa-drugim-bitka. Ono izvršava „podelu" sa-nahođenja i razumevanja sabitka. Saopštenje nikada nije nešto takvo poput transporta doživljaja, na primer mnjenja i želja iz unutrašnjosti jednog subjekta u unutrašnjost nekog drugog. Sabitak je suštinski već otvoren u sa-nahođenju i u sa-razumljenju. Sabitak biva u besedi „izričito" *podeljen*, a to znači da on već *jeste*, samo nepodeljeno kao nezahvaćen i neprisvojen.

Sva beseda o ..., koja saopštava u svom besedenom, istodobno poseduje karakter *sebe-izgovaranja*. Besedeći, tubitak *iz*govara sebe, ne zato što je on najpre kao neko „Unutrašnje" učauren spram nekog Napolju, nego zato što on kao bitak-u-svetu razumevajući
a već jeste „napolju". Ono izgovoreno je upravo napolju-bitak, a to znači svagdašnji način nahođenja (štimunga), o kojem je pokazano da se tiče pune otključenosti U-bitka. Jezički indeks besedi pripadajućeg objavljivanja nahođenog U-bitka leži u naglasku,

modulaciji, u tempu besede, „u vrsti govorenja". Saopštenje egzistencijalnih mogućnosti nahođenja, a to znači otključenje egzistencije, može da postane vlastiti cilj „pesnikujuće" besede.

Beseda je značenju primereno raščlanjavanje nahođene razumljivosti bitka-u-svetu. Kao konstitutivni momenti njoj pripadaju: ono O-čemu besede (ono raspravljano), ono besedeno kao takvo, saopštenje i objavljivanje. To nisu nikakva svojstva koja puštaju da se samo empirijski pokupe na jeziku, nego su u ustrojenosti bitka tubitka ukorenjeni egzistencijalni karakteri koji ontološki tek omogućavaju nešto takvo poput jezika. U faktičkom jezičkom obliku neke određene besede mogu da nedostaju pojedinačni od tih momenata, odnosno oni mogu da ostanu nezapaženi. To da oni često *ne* dolaze do izraza „u rečima", samo je indeks jedne određene vrste besede koja, ukoliko jeste, svagda mora da bude u celovitosti navedenih struktura.

Pokušaji da se shvati „suština" jezika" uvek su se takođe i orijentisali na neki pojedinačan od tih momenata i poimali jezik po niti vodilji ideje „izraza", „simboličke forme", saopštenja kao „iskaza", „obelodanjivanja" doživljaja ili „oblikovanja" života. Za jednu potpuno dovoljnu definiciju jezika, međutim, ne bi bilo ništa dobijeno ako bi se htelo da se ti različiti komadi određenja sinkretički nanižu jedan na drugi. Odlučujuće bi ostalo da se najpre na osnovu analitike tubitka izradi ontološko-egzistencijalna celina strukture besede.

Sklop povezanosti besede s razumljenjem i razumljivošću postaje razgovetan iz jedne samoj besedi pripadajuće egzistencijalne mogućnosti – iz slušanja. Ne kažemo slučajno da, ako nismo „ispravno" čuli, nismo „razumeli". Slušanje je konstitutivno za besedenje. I kao što se jezičko pozvučenje osniva u besedi, tako se akustičko dokučenje osniva u slušanju. Slušanje (nekoga) je egzistencijalan otvoreno-bitak tubitka kao sabitka za Druge. Slušanje konstituiše čak i primarnu i svojstvenu otvorenost tubitka za svoje najvlastitije moći-biti, kao slušanje glasa prijatelja kojeg svaki tubitak nosi pri sebi. Tubitak sluša zato što razume. Kao razumevajući bitak-u-svetu s Drugima on je satubitku i samom sebi „podložan", „slušno-pripadan" i u toj slušnosti pripadan. Jedan-drugoga-slušanje, u kojem

se obrazuje sabitak, poseduje mogućne načine sleđenja, sa-idenja, privativne moduse ne-slušanja, odupiranja, prkošenja, odvraćanja.

Na osnovu ovog egzistencijalno primarnog moći-slušati mogućno je nešto takvo poput *osluškivanja*, koje je i sâmo fenomenalno još izvornije od onoga što se u psihologiji „najpre" određuje kao slušanje: oset zvučanja i dokučivanje glasova. Takođe i osluškivanje poseduje vrstu bitka razumevajućeg slušanja. Mi nikada i nigde ne slušamo „najpre" šumove i glasovne komplekse, nego škripeća kola, motorcikl. Sluša se kolona u maršu, severni vetar, detlić koji kljuca, vatra koja pucketa.

Potreban je već jedan veoma veštački i komplikovan stav da bi se „čuo" jedan „čisti šum". Ali, to da najpre čujemo motorcikle i kola, fenomenalna je potvrda da tubitak kao bitak-u-svetu svagda već boravi *pri* onome unutarsvetski priručnom, a najpre uopšte ne pri „osetima", čiji bi metež najpre morao da bude formiran da bi odao odskočnu dasku s koje subjekat odskače da bi konačno dospeo do nekog „sveta". Tubitak je kao suštinski razumevajući najpre pri onome razumljenom.

I u izričitom slušanju besede Drugog najpre razumemo ono kazano, tačnije, mi smo već unapred s Drugim pri biću o kojem beseda i jeste. *Ne* čujemo, naprotiv, najpre ono izgovoreno pozvučenja. Štaviše, tamo gde je govorenje nerazgovetno, ili je čak jezik stran, mi slušamo najpre *nerazumljive* reči, a ne neku mnogostrukost zvučnih data.

U „prirodnom" slušanju onoga O-čemu besede mi, dakako, možemo istodobno da slušamo i način kazano-bitka, „dikciju", ali i to samo u prethodnom sa-razumljenju onoga besedenog, jer samo tako postoji mogućnost da procenimo to Kako kazano-bitka u njegovoj primerenosti tematskom O-čemu besede.

Isto tako i protiv-beseda kao odgovor usleđuje najpre direktno iz razumljenja onoga u sabitku već „podeljenog" O-čemu" besede.

Samo tamo gde je data egzistencijalna mogućnost besedenja i slušanja, neko može da osluškuje. Onaj ko „ne može da sluša" i „mora da oseća", možda sasvim dobro i upravo zbog toga može da osluškuje. Samo-okolo-slušati je jedna privacija slušajućeg razumljenja.

Besedenje i slušanje se osnivaju u razumljenju. Ovo poslednje ne nastaje ni kroz mnoga besedenja niti kroz zaposlena okolo-slušanja. Samo onaj ko već razume može da sasluša.

Isti egzistencijalni fundament poseduje jedna druga suštinska mogućnost besedenja, *ćutanje*. Onaj koji u jedan-sa-drugim besedenju ćuti, može „dati da se razume", a to znači može da obrazuje razumevanje, svojstvenije od onoga kome reč ne prestaje. Mnogogovorenjem o nečemu nije ni najmanje zajamčeno da se time unapređuje razumevanje. Naprotiv, opširno besedenje pokriva ono razumljeno i dovodi ga u prividnu jasnoću, a to znači u nerazumljivost trivijalnosti. Ćutati, međutim, ne znači biti nem. Onaj nemi ima, obrnuto, tendencu ka „govorenju". On ne samo da nije dokazao da može da ćuti, nego njemu čak i nedostaje svaka mogućnost da tako nešto dokaže. I, isto toliko malo kao on, i neko ko je po prirodi navikao da malo govori, malo pokazuje da ćuti i da može da ćuti. Onaj koji nikada ništa ne kaže ne može u datom trenutku ni da ne ćuti. Samo u pravom besedenju je mogućno svojstveno
ćutanje. Da bi mogao da ćuti, tubitak mora da ima nešto da kaže, a a
to znači da mora da raspolaže svojstvenom i bogatom otključenošću samog sebe. Tada ćutljivost čini otvorenim i poražava „naklapanje". Ćutljivost kao modus besedenja artikuliše razumljivost tubitka tako izvorno, da od nje potiče pravo moći-slušati i proziran jedan-sa-drugim-bitak.

Pošto je za bitak onoga Tu, a to znači za nahođenje i razumljenje, beseda konstitutivna, a tubitak kazuje: bitak-u-svetu, to je tubitak kao besedeći U-bitak sebe već izgovorio. Tubitak poseduje jezik. Zar je slučajno što su Grci, čije se svakodnevno egzistiranje premestilo pretežno u jedan-sa-drugim-besedenje i koji su istodobno „imali oči" da vide, kako u pretfilozofskom tako i u filozofskom
izlaganju tubitka odredili čovekovu suštinu kao ζῷον λόγον ἔχον? b
Kasnije izlaganje ove definicije čoveka u smislu animal rationale, „umno živo biće", doduše, nije „pogrešno", ali ono prekriva fenomenalno tlo s kojeg je uzeta ova definicija tubitka. Čovek se pokazuje kao biće koje besedi. To ne znači da je njemu svojstvena mogućnost glasovnog pozvučenja, nego da to biće jeste na način otkrivanja sveta i samog tubitka. Grci nemaju reč za jezik, oni su taj fenomen

razumeli najpre kao besedu. Pa ipak, pošto je za filozofsko promišljanje λόγος dospeo u razmatranje pretežno kao iskaz, izrada osnovnih struktura formi i sastavnih delova besede provela se po niti vodilji *tog logosa*. Gramatika je svoj fundament tražila u „logici" tog logosa. A ta logika se osniva u ontologiji onoga predručnog. Osnovni sastoj „kategorija značenja" koji je prenešen u kasniju znanost o jeziku i koji je načelno još i danas merodavan, orijentisan je na besedu kao iskaz. Ako se, nasuprot tome, taj fenomen uzme u načelnoj izvornosti i širini jednog egzistencijala, onda se odaje nužnost premeštanja znanosti o jeziku na ontološki izvornije fundamente. Zadatku *oslobađanja* gramatike od logike *prethodno* je potrebno jedno *pozitivno* razumevanje apriorne osnovne strukture besede uopšte kao egzistencijala, a taj zadatak ne može naknadno da se sprovede poboljšanjima i dopunjavanjima onoga predajom nasleđenog. S obzirom na to valja pitati o osnovnim formama jednog mogućnog, značenju primerenog raščlanjavanja onoga razumljivog uopšte, a ne samo unutarsvetskog bića koje je saznato u teorijskom razmatranju i izraženo u stavovima. Učenje o značenju ne odaje se samo od sebe obuhvatnim upoređivanjem što je mogućno većeg broja i što udaljenijih jezika. Isto je tako nedovoljno, recimo, i preuzimanje filozofskog horizonta, unutar kojeg je V. f. Humbolt jezik učinio problemom. Učenje o značenju je ukorenjeno u ontologiji tubitka. Njegovo uspevanje ili propadanje vezano je za sudbinu te ontologije.[60]

Na kraju se filozofsko istraživanje mora još jedanput odlučiti da pita, koja vrsta bitka pripada jeziku uopšte. Da li je on neki unutarsvetski priručan pribor, ili poseduje vrstu bitka tubitka, ili nije ni jedno ni drugo? Koje je vrste bitak jezika, ako on može da bude „mrtav"? Šta ontološki kazuje to da jezik raste i raspada se? Mi posedujemo jednu znanost o jeziku, a bitak bića, koje ona ima za temu, nalazi se u tami; čak je i horizont zastrt za istraživačko pitanje o njemu. Je li slučajno to da su značenja najpre i ponajčešće „svetovna", predskicirana značenjskošću sveta, pa čak često pretežno i

60 Uporediti za učenje o značenju E. Huserl: *Log. Uniters.* Tom II, 1. i 4. – 6. istraživanje. Zatim, radikalnije shvatanje te problematike, *Ideen* I, 1. c. §§ 123 i dalje, str. 255 i dalje.

„prostorna", ili je ta „činjenica" egzistencijalno-ontološki nužna, i zašto? Filozofsko istraživanje moraće da se odrekne „filozofije jezika" da bi propitivalo „same stvari", i moraće da dovede sebe u stanje jedne pojmovno razjašnjene problematike.

Interpretacija jezika koja je pred nama, trebalo bi da pokaže samo ontološko „mesto" za taj fenomen unutar ustrojenosti bitka tubitka, i pre svega da pripremi sledeću analizu koja, po niti vodilji jedne fundamentalne vrste bitka besede, pokušava da, u sklopu povezanosti sa ostalim fenomenima, ontološki izvornije u razmatranje uvede svakodnevicu tubitka.

B. SVAKODNEVNI BITAK ONOGA TU I ZAPADANJE TUBITKA

U povratku na egzistencijalne strukture otključenosti bitka-u-svetu interpretacija je na izvestan način izgubila iz vida svakodnevicu tubitka. Analiza mora ponovo da zadobije taj tematski početno postavljeni fenomenalni horizont. Sada se postavlja pitanje: koji su egzistencijalni karakteri otključenosti bitka-u-svetu, ukoliko se on kao svakodnevni drži u vrsti bitka onoga Se? Da li je ovome svojstveno neko specifično nahođenje, neko posebno razumljenje, besedenje i izlaganje? Odgovaranje na ova pitanja postaje utoliko preče ukoliko se prisetimo toga da tubitak najpre i ponajčešće izrsta u tome Se i njime biva savladano. Da nije tubitak kao bačeni bitak-u-svetu bačen upravo najpre u javnost toga Se? I šta drugo znači ta javnost do specifičnu otključenost toga Se?

Ako razumljenje primarno mora da bude pojmljeno kao moći-biti tubitka, onda će iz analize onome Se pripadnog razumljenja i izlaganja da se dobije, koje je mogućnosti svog bitka tubitak kao Se otključio i prisvojio za sebe. Same te mogućnosti, međutim, tada otkrivaju jednu suštinsku tendencu bitka svakodnevice. A ova konačno mora, ontološki dovoljno eksplicirana, da razgrne jednu izvornu vrstu bitka tubitka, i to tako da polazeći od nje naznačeni fenomen bačenosti postane pokaziv u svojoj egzistencijalnoj konkretizaciji.

Najpre se zahteva da se na određenim fenomenima učini vidljivim otključenost onoga Se, a to znači svakodnevna vrsta bitka besede, vizira i i izlaganja. Neka u vezi s njima ne bude suvišna napomena da interpretacija ima jednu čisto ontološku nameru, te da je veoma udaljena od neke moralizujuće kritike svakodnevnog tubitka kao i od „kulturno-filozofskih" aspiracija.

§ 35. Naklapanje

Izraz „naklapanje" ovde ne treba da bude upotrebljen u nekom omalovažavajućem značenju. On terminološki označava jedan pozitivan fenomen koji konstituiše vrstu bitka razumljenja i izlaganja svakodnevnog tubitka. Beseda ponajčešće izgovara sebe i sebe je uvek već izgovorila. Ona je jezik. Ali, tada u onome izgovorenom svagda već leži razumevanje i izlaganje. Jezik kao izgovorenost krije u sebi jednu izloženost razumevanja tubitka. Ta izloženost je ne samo tako malo kao i jezik još samo predručna, nego je njen bitak i sam primeren tubitku. Njoj je tubitak najpre i u izvesnim granicama stalno izručen, ona reguliše i raspodeljuje mogućnosti prosečnog razumljenja i pripadnog nahođenja. Izgovorenost čuva u celini svojih raščlanjenih sklopova povezanosti značenja neko razumljenje otključenog sveta, a jednakoizvorno s tim i neko razumljenje satubitka Drugih i svagda vlastitog U-bitka. Tako u izgovorenosti već položeno razumevanje tiče se kako svagda dosegnute i ovladane otkritosti bića tako i svagdašnjeg razumevanja bitka i raspoloživih mogućnosti i horizonata za novopočinjuće izlaganje i pojmovnu artikulaciju. No, povrh pukog upućivanja na fakat te izloženosti tubitka, sada se mora pitati o egzistencijalnoj vrsti bitka izgovorene i sebe izgovarajuće besede. Ako ona ne može da bude pojmljena kao neko predručno, koji je njen bitak i šta taj bitak načelno kazuje o svakodnevnoj vrsti bitka tubitka?

Sebe-izgovarajuća beseda je saopštenje. Tendenca njegovog bitka cilja na to da onoga slušajućeg dovede u učestvovanje na otključenom bitku ka onome besedom raspravljanom u besedi.

Primereno prosečnoj razumljivosti koja već leži u jeziku govorenom pri sebe-izgovaranju, saopštena beseda može biti uveliko razumljena, a da onaj slušajući sebe ne dovede u neki izvorno razumevajući bitak ka onome O-čemu besede. Ne razume se toliko besedom raspravljano biće, nego se već sluša samo ono besedeno kao takvo. Ono biva razumljeno, ono O-čemu samo otprilike, ovlaš; mni se *isto* zato što se ono kazano zajednički razume u *istoj* prosečnosti.

Slušanje i razumljenje prethodno su se prikačili na ono besedeno kao takvo. Saopštenje ne „deli" primaran bitkovni odnos prema besedom raspravljanom biću, nego se jedan-sa-drugim-bitak kreće u jedan-sa-drugim-besedenju i brinjenju onoga besedenog. Njemu je do toga da se besedi. Kazano-bitak, diktum, izreka, sada jamče za pravost i primerenost stvari besede i njenog razumevanja. I pošto je besedenje izgubilo primaran bitkovni odnos prema besedom raspravljanom biću, odnosno nikada ga nije dobilo, ono se ne saopštava na način izvornog prisvajanja tog bića, nego putem *produžavanja-besedenja* i *ponavljanja-besedenja*. Ono besedeno kao takvo povlači šire krugove i preuzima autoritativan karakter. Stvar jeste tako, zato što se to kaže. U takvom ponavljanju-besedenja i produžavanju-besedenja, kojim ono već početno nedostajanje sraslosti sa tlom narasta do potpunog nemanja tla, konstituiše se naklapanje. I to tako da ono ne ostaje ograničeno na glasovno ponavljanje-besedenja, već se širi u onome napisanom kao „piskaranje". Ponavljanje-besedenja se ovde ne osniva tako mnogo u nekom rekla-kazala. Ono se hrani iz onoga isčitavanog. Prosečno razumevanje čitaoca *nikada neće moći* da odluči, šta je izvorno stvoreno i izboreno, a šta ponovljano-besedeno. Još i više, prosečno razumevanje uopšte neće hteti takvo razlikovanje, neće imati potrebu za njim, zato što ono, dakako, sve razume.

Nemanje tla naklapanja ne zakrčava mu ulazak u javnost, nego mu potpomaže. Naklapanje je mogućnost da se sve razume bez prethodnog prisvajanja stvari. Naklapanje štiti još i pre opasnosti od neuspeha pri nekom takvom prisvajanju. Naklapanje, koje svako može da prigrabi, ne samo da oslobađa od zadatka pravog razumevanja, nego obrazuje jednu indiferentnu razumljivost za koju više ništa nije zabravljeno.

Beseda koja pripada suštinskoj ustrojenosti bitka tubitka i zajedno s ostalim sačinjava njegovu otključenost, poseduje mogućnost da postane naklapanje i da kao ono ne drži bitak-u-svetu tako mnogo otvorenim u nekom raščlanjenom razumevanju, nego da ga zabravi i pokrije unutarsvetsko biće. Za to mu nije potrebna namera za obmanu. Naklapanje ne poseduje vrstu bitka *svesnog izdavanja* nečega za nešto. Kazano-bitak i produženo-bivati-kazano, koji su bez tla, dovoljni su da se otključenje preokrene u zabravljenje. I to zato što ono kazano uvek biva najpre razumljeno kao „kazivajuće", to jest otkrivajuće. Prema tome, naklapanje je od samog sebe, primereno njemu svojstvenom *propuštanju* povratka na tlo onoga besedenjem raspravljanog, jedno zabravljenje.

Ovo se iznova potencira time što naklapanje u kojem je tobože dosegnuto razumevanje onoga besedenjem raspravljanog, na osnovu te tobožnjosti sprečava svako novo ispitivanje i svako kritičko razlaganje, te ih na vlastiti način guši i retardira.

U tubitku se svagda već utvrdila ta izloženost naklapanja. Mi mnogo šta upoznajemo najpre na taj način, ništa manje nikada ni ne izlazi izvan takvog prosečnog razumevanja. Ovoj svakodnevnoj izloženosti u koju tubitak najpre urasta, on nikada ne može da uzmakne. U njoj i iz nje i spram nje provodi se svo pravo razumljenje, izlaganje i saopštavanje, ponovno otkrivanje i novo prisvajanje. Nije tako da bi svagda neki tubitak, nedodirnut i nezaveden tom izloženošću, bio stavljen pred slobodnu zemlju nekog „sveta" po sebi, samo da bi posmatrao šta ga susreće. Čak je gospodarenje javne izloženosti već i odlučilo o mogućnostima ugođenobitka, a to znači o osnovnom načinu na koji tubitak pušta da ga se tiče svet. Ono Se predskicira nahođenje, ono određuje šta se i kako se „vidi".

Naklapanje, koje na naznačeni način zabravljuje, jeste vrsta bitka raskorenjenog razumevanja tubitka. Ono se ipak ne javlja kao predručno stanje na nekom predručnom, nego je ono sâmo egzistencijalno raskorenjeno na način stalnog raskorenjivanja. To ontološki kazuje: tubitak, koji se drži u naklapanaju, odsečen je, kao bitak-u-svetu, od primarnih i izvorno-pravih bitkovnih odnosa prema svetu, prema satubitku, prema samom U-bitku. On se drži u nekom lebdenju i na taj način je ipak uvek pri „svetu", s Drugima

i ka samom sebi. Samo ono biće, čija je otključenost konstituisana nahođeno-razumevajućom besedom, a to znači u ovoj ustrojenosti njegovo Tu, koje *jeste* „U-svetu", poseduje mogućnost bitka takvog raskorenjivanja koje tako malo sačinjava nebitak tubitka, da pre sačinjava njegovu najsvakodnevniju i najtvrdoglaviju „realnost".

U samorazumljivosti i samosigurnosti prosečne izloženosti ipak leži da pod njenom zaštitom svagdašnjem tubitku samom ostaje prikrivena neprijatnost lebdenja, kojim on može da bude nošen prema rastućoj lišenosti tla.

§ 36. Žudnja za novim

Pri analizi razumljenja i otključenosti onoga Tu uopšte bilo je upućeno na lumen naturale, a otključenost U-bitka bila je nazvana *rasveta* tubitka, u kojoj tek postaje mogućno nešto takvo poput vizira. Vizir je, u pogledu na osnovnu vrstu sveg tubitku primerenog otključenja – u pogledu na razumljenje, bio pojmljen u smislu genuinog prisvajanja bića prema kojem se tubitak može držati primereno svojim suštinskim mogućnostima bitka.

Osnovna ustrojenost vizira pokazuje se na jednoj osobitoj tendenci bitka svakodnevice ka „viđenju". Nju označavamo terminom *žudnja za novim*, koji na karakterističan način nije ograničen na viđenje i izražava tendencu ka jednom osobitom dokučujućem pustiti-da-susretne sveta. Taj fenomen interpretiramo s načelnom egzistencijalno-ontološkom namerom, a ne u suženoj orijentisanosti na saznavanje koje se još zarana i u grčkoj filozofiji ne slučajno poima iz „ugode u viđenju". Rasprava, koja u zbirci Aristotelovih rasprava o ontologiji stoji na prvom mestu, počinje rečenicom: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.[61] U bitku čoveka suštinski leži briga o viđenju. Time se uvodi jedno istraživanje koje teži da izvor znanstvenog ispitivanja bića i njegovog bitka otkrije iz navedene vrste bitka tubitka. Ova grčka interpretacija egzistencijalne geneze znanosti nije slučajna. U njoj dolazi do eksplicitnog

61 *Metafizika* A 1, 980 a 21.

razumevanja ono što je predskicirano u Parmenidovom stavu: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Bitak jeste ono što se pokazuje u čistom zrijućem dokučivanju i samo to viđenje otkriva bitak. Izvorna i prava istina leži u čistom zoru. Ova teza ubuduće ostaje fundament zapadne filozofije. Hegelova dijalektika ima motiv u njoj i samo na njenoj osnovi je mogućna.

Čudnovatu prednost „viđenja" primetio je pre svega Avgustin u sklopu povezanosti interpretacije concupiscentia-e.[62] Ad oculos enim videre proprie pertinet, viđenje svojstveno pripada očima. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus. Ali, mi upotrebljavamo tu reč „videti" takođe i za ostala čula, ako se njih latimo da bismo nešto saznali. Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia. Mi, naime, ne kažemo: slušaj kako to blista, ili pomiriši kako to sija, ili okusi kako to svetli, ili oseti kako to zrači, nego pri svemu tome mi kažemo: *vidi*, mi kažemo da sve to biva viđeno. Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt; ali, mi takođe ne kažemo jedino: vidi kako svetli to što jedino oči mogu da dokuče, sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit. Takođe kažemo: vidi kako to zvuči, vidi kako to miriše, vidi kako je to ukusno, vidi kako je to tvrdo. Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant. Stoga se iskustvo čula uopšte označava kao „ugoda očiju", pošto i ostala čula polazeći od izvesne sličnosti usvajaju postignuće viđenja – ako se radi o nekom saznavanju, postignuće u kojem oči imaju prednost.

Kako stoji s tom tendencom k jedino-dokučivanju? Koja egzistencijalna ustrojenost tubitka postaje razumljiva na fenomenu žudnje za novim?

Bitak-u-svetu izrasta najpre u brinutom svetu. Brinjenje je vođeno obazirom, koji ono priručno otkriva i čuva u njegovoj otkritosti.

62 *Confessiones* lib. X, cap. 35.

Obazir daje svem pridonošenju, obavljanju, put postupka, sredstvo izvođenja, pravu priliku, pogodan trenutak. Brinjenje može da se umiri u smislu otpočinjućeg prekida obavljanja ili kao zgotovljenost. U mirovanju brinjenje ne iščezava, dok obazir doista postaje slobodan, on više nije vezan za svet dêla. U otpočinjanju briga polaže sebe u obazir koji je postao slobodan. Obazirno otkriće sveta dêla poseduje karakter bitka raz-daljenja. Slobodnim-postali obazir nema više ništa priručno o čijem približavaju bi trebalo brinuti. Kao suštinski raz-daljujući on pribavlja sebi nove mogućnosti razdaljenja; to kazuje da on tendira udaljenju iz onoga najbliže priručnog u daleki i strani svet. Briga postaje brinjenje mogućnostî, da otpočinjući prebivajući vidi „svet" samo u njegovom *izgledanju*. Tubitak traži ono daleko samo da bi ga u njegovom izgledanju približio sebi. Tubitak pušta sebe da bude poveden jedino izgledanjem sveta – jedna vrsta bitka u kojoj on brine da postane lišen samog sebe kao bitka-u-svetu, lišen bitka pri najbliže svakodnevnom priručnom.

Ali, slobodnom postala žudnja za novim brine da vidi, no ne da bi razumela ono viđeno, a to znači da bi dospela u neki bitak ka njemu, nego *samo* da bi videla. Ona traži ono novo samo da bi iznova od njega odskočila ka novom. Brizi tog viđenja ne radi se o tome da shvati i da znajući jeste u istini, nego o mogućnostima sebe-prepuštanja svetu. Stoga je žudnja za novim okarakterisana jednim specifičnim *neprebivanjem* pri onome bližnjem. Stoga ona ne traži ni dokolicu razmatrajućeg prebivanja, nego nemir i uzbuđenje putem onoga uvek novog i kroz promenu onoga susretajućeg. U svom neprebivanju žudnja za novim brine o stalnoj mogućnosti *rasipanja*. Žudnja za novim nema nikakvog posla sa začuđenim razmatranjem bića, onim θαυμάζειν, njoj nije do toga da zadivljenošću bude dovedena u nerazumljenje, nego ona brine o nekom znanju, ali samo da je bila znala. Oba za žudnju za novim konstitutivna momenta *neprebivanja* u brinutom okolnom svetu i *rasipanja* u nove mogućnosti, fundiraju treći suštinski karakter tog fenomena koji nazivamo *bezboravišnost*. Žudnja za novim je svugde i nigde. Ovaj modus bitka-u-svetu razgrće jednu novu vrstu bitka svakodnevnog tubitka, u kojoj on sebe stalno raskorenjuje.

Naklapanje reguliše takođe i puteve žudnje za novim, ono kaže šta se moralo pročitati i videti. Svugde-i-nigde-bitak žudnje za novim je izručen naklapanju. Ta dva svakodnevna modusa bitka besede i vizira nisu u svojoj tendenci raskorenjivanja samo predručni jedno pored drugog, nego *jedan* način da jeste vuče sa sobom *drugi* način. Žudnja za novim, za koju ništa ne ostaje zabravljeno; naklapanje, za koje ništa ne ostaje nerazumljeno, daju sebi, a to znači tako bivstvujućem tubitku, jamstvo jednog tobože pravog „životnog života". Sa ovom tobožnošću, međutim, pokazuje se treći fenomen koji karakteriše otključenost svakodnevnog tubitka.

§ 37. Dvoznačnost

Ako u svakodnevnom jedan-sa-drugim-bitkom susreće nešto takvo što je svakome pristupačno i o čemu svako može da kaže svašta, onda uskoro neće moći da bude odlučeno šta je u pravom razumljenju otključeno, a šta ne. Ova dvoznačnost se ne proteže jedino na svet, nego isto tako i na jedan-sa-drugim-bitak kao takav, pa čak i na bitak tubitka ka njemu samom.

Sve izgleda tako kao da je pravo razumljeno, zahvaćeno i govoreno, dok u osnovi ipak nije tako, ili ne izgleda tako, dok u osnovi ipak jeste tako. Dvoznačnost se ne tiče jedino raspolaganja nad onim što je pristupačno u upotrebi i užitku, ni upravljanja njime, nego se ona već utvrdila u razumljenju kao moći-biti, u vrsti projekta i prethodne datosti mogućnostî tubitka. Ne samo da svako poznaje ono što predleži i javlja se, i raspravlja o tome, nego svako takođe već zna i da besedi o onome što tek treba da se dogodi, što još ne predleži, ali bi „zapravo" moralo da bude učinjeno. Svako je uvek već unapred slutio i bio na tragu onome što drugi takođe slute i čemu su na tragu. Ovo biti-na-tragu, i to polazeći od rekla-kazala – onaj ko je na pravi način nekoj stvari „na tragu" ne govori o tome – najnesigurniji je način na koji dvoznačnost unapred daje mogućnosti tubitka, da bi ih takođe ugušio već u njihovoj snazi.

Uzmemo li, naime, da se ono što *se* slutilo i na čijem tragu *se* bilo, jednog dana zbilja prometnulo u čin, onda se upravo dvoznačnost pobrinula za to da se odmah ugasi zainteresovanost za realizovanu stvar. Pa ta zainteresovanost i postoji samo na način žudnje za novim i naklapanja sve dok je data kao mogućnost neobaveznog jedino-sa-naslućivanja. Ono biti-sa-ostalima-tu – ako se jeste na tragu, i sve dok se bude na tragu – otkazuje praćenje ako započne sprovođenje onoga što se slutilo, jer tim sprovođenjem tubitak svagda biva prisiljen natrag prema samom sebi. Naklapanje i žudnja za novim gube svoju moć. A takođe se već i osvećuju. U pogledu na sprovođenje onoga što se slutilo zajedno s drugima, naklapanju se lako pri ruci nađe tvrdnja: to se i moglo učiniti, jer – pa to se i inače slutilo sa ostalima. Naklapanje je na kraju čak i ljutito što se sada *zbilja* događa ono što je ono slutilo i stalno zahtevalo. Njemu time ipak doista i jeste oteta prilika da i dalje sluti.

Međutim, ako je vreme tubitka koji se zalaže u ćutljivosti provođenja i pravog neuspeha neko drugo vreme, ako je javno viđeno ono neko suštinski sporije od vremena naklapanja koje „brže živi", onda je to naklapanje odavno prispelo kod nečega drugog, svagda najnovijeg. Ono ranije slućeno i jedanput provedeno, u pogledu na to najnovije, došlo je isuviše kasno. Naklapanje i žudnja za novim brinu u svojoj dvoznačnosti za to da je ono pravo i iznova stvoreno pri svom istupanju za javnost zastarelo. U svojim pozitivnim mogućnostima ono može da postane slobodno tek ako je pokrivajuće naklapanje postalo nedelatno i ako je obamrla „obična" zainteresovanost.

Dvoznačnost javne izloženosti izdaje unapred-besedom-raspravljanje i za-novim-žudeću slutnju za svojstveno događanje, a sprovođenje i postupanje žigoše kao nešto naknadno i nevažno. Razumljenje tubitka u onome Se stalno se odatle *snabdeva* u svojim projektima u pogledu na prave mogućnosti bitka. Tubitak je uvek dvoznačno „tu", postoji, a to znači u *onoj* javnoj otključenosti jedan-sa-drugim-bitka u kojoj najglasnije naklapanje i najpronicljivija žudnja za novim održavaju „pogon" u pokretu. Tu gde se svakdonevno događa sve – a u osnovi se ne događa ništa.

Ova dvoznačnost uvek igrom dodeljuje žudnji za novim ono što ona i traži, a naklapanju daje privid da je sve odlučeno u njemu.

Ova vrsta bitka otključenosti bitka-u-svetu, međutim, potpuno gospodari takođe i jedan-sa-drugim-bitkom kao takvim. Onaj Drugi je najpre „tu", postoji, iz onoga što se o njemu čulo, što se o njemu besedi i zna. Među izvorni jedan-sa-drugim-bitak umeće se najpre naklapanje. Svako pazi prvo i najpre na Drugoga, kako se on drži, šta će da kaže o tome. Jedan-sa-drugim-bitak u onome Se nikako nije neko zaključeno, ravnodušno jedan-pored-drugog, već je jedno napeto, dvoznačno paženje-jedan-na-drugog, potajno uzajamno-prisluškivanje. Pod maskom nekog jedan-za-drugog odigrava se jedan-protiv-drugog.

Pri tome treba obratiti pažnju na to da dvoznačnost uopšte ne proističe tek iz neke izričite namere da se nešto iskrivi i preokrene, da nju ne izaziva tek pojedinačni tubitak. Ona već leži u jedan-sa-drugim-bitku kao *bačenom* jedan-sa-drugim-bitku u nekom svetu. Ali, javno je ona upravo prikrivena i uvek će *se* braniti od toga da ova interpretacija pogađa vrstu bitka izloženosti onoga Se. Bilo bi pogrešno razumevanje kada bi se htelo da se eksplikacija ovog fenomena obistini priznanjem toga Se.

Fenomeni naklapanja, žudnje za novim i dvoznačnosti bili su ispostavljeni na taj način da se već i među njima samima pokazuje jedan sklop povezanosti bitka. Sada bi valjalo da se vrsta bitka tog sklopa povezanosti shvati egzistencijalno-ontološki. Osnovna vrsta bitka svakodnevice treba da bude razumljena u horizontu do sada dobijenih struktura bitka tubitka.

§ 38. Zapadanje i bačenost

Naklapanje, žudnja za novim i dvoznačnost karakterišu način na koji tubitak svakodnevno jeste svoje „Tu", otključenost bitka-u-svetu. Ti karakteri nisu predručni kao egzistencijalne određenosti na tubitku, oni sačinjavaju zajedno sa ostalim njegov bitak. U njima i u sklopu povezanosti koji je primeren njihovom bitku, razgrće se jedna osnovna vrsta bitka svakodnevice, koju nazivamo *zapadanje* tubitka.

Taj naziv, koji ne izražava nikakvo negativno vrednovanje, treba da znači: tubitak je najpre i ponajviše *pri* brinutom „svetu". Ovo izrastanje pri ... najčešće ima karakter izgubljeno-bitka u javnosti onoga Se. Tubitak je sam od sebe kao od svojstvenog moći-sopstvo-biti najpre uvek već otpao i zapao u „svet". Zapalost u „svet" mni izrastanje u jedan-sa-drugim-bitku, ukoliko je ovaj vođen naklapanjem, žudnjom za novim i dvoznačnošću. Ono što smo nazvali nesvojstvenost tubitka,[63] dobija sada interpretacijom zapadanja oštrije određenje. Nesvojstveno i ne svojstveno, međutim, nikako ne znači „svojstveno ne", kao da bi tubitak tim modusom bitka uopšte izgubio svoj bitak. Nesvojstvenost, tako, mni toliko malo nešto takvo poput ne-biti-više-u-svetu, da ona sačinjava upravo jedan istaknuti bitak-u-svetu koji je „svetom" i satubitkom Drugih u onome Se potpuno obuzet. Ne-biti-on-sam fungira kao *pozitivna* mogućnost bića koje suštinski izrasta brinući u nekom svetu. To *ne-biti, ne-bitak*, mora da bude pojmljeno kao najbliža vrsta bitka tubitka, vrsta u kojoj se on ponajviše drži.

Ali, zbog toga ni zapalost tubitka ne sme da bude shvaćena kao „slučaj pada" iz nekog čistijeg i višeg „prastanja". O tome ne samo da ontički nemamo nikakvog iskustva, nego ni ontološki nemamo nikakvih mogućnosti ni niti vodilja interpretacije.

Od samog sebe kao faktičkog bitka-u-svetu tubitak je, kao zapali tubitak, već otpao, i on nije zapao u neko biće na koje on nailazi, ili takođe ne nailazi, tek u nastavku svog bitka, nego je zapao u *svet* koji i sam pripada njegovom bitku. Zapadanje je jedno egzistencijalno određenje samog tubitka i ono ne iskazuje ništa o njemu kao nekom predručnom, o predručnim odnosima prema biću od kojeg on „potiče", ili prema biću s kojim je on naknadno dospeo u neki commercium.

Ontološko-egzistencijalna struktura zapadanja bila bi takođe pogrešno razumljena ako bi joj se hteo pridati smisao nekog lošeg i žaljenja vrednog ontičkog svojstva, koje bi možda moglo da bude odstranjeno u kasnijim stadijima ljudske kulture.

Pri prvom upućivanju na bitak-u-svetu kao osnovnu ustrojenost tubitka, isto kao i pri karakterisanju njegovih konstitutivnih

63 Uporediti § 9, str. 69 i dalje.

strukturnih momenata, ostala je, povrh analize *ustrojenosti* bitka, neobraćena fenomenalna pažnja na vrstu bitka te ustrojenosti. Doduše, bile su opisane moguće osnovne vrste U-bitka, brinjenje i skrb. Ostalo je nepretreseno pitanje o svakodnevnoj vrsti bitka tih načina da jest. Takođe se pokazalo da je U-bitak sve drugo pre nego neko samo razmatrajuće ili postupajuće naspramstajanje, a to znači zajedno-predručno-bitak jednog subjekta i jednog objekta. Uprkos tome, morao je da ostane privid da bitak-u-svetu fungira kao kruti skelet unutar kojeg se odvijaju moguća držanja tubitka ka svom svetu, a da „skelet" primereno bitku sama ne dodiruju. A sam taj tobožnji „skelet" zajedno sa ostalima sačinjava vrstu bitka tubitka. U fenomenu zapadanja dokumentuje se jedan *egzistencijalni modus* bitka-u-svetu.

Naklapanje otključuje tubitku razumevajući bitak ka njegovom svetu, ka Drugima i ka samom sebi, ali ipak tako da taj bitak ka ... poseduje modus nekog lebdenja bez tla. Žudnja za novim otključuje sve i svašta, ali ipak tako da je U-bitak svugde i nigde. Dvoznačnost ništa ne prikriva razumevanju tubitka, ali samo da bi bitak-u-svetu prigušivala u raskorenjenom Svugde-i-nigde.

Tek ontološkim pojašnjenjem u ovim fenomenima sagledane vrste bitka svakodnevnog bitka-u-svetu mi dobijamo egzistencijalno dostatno određenje osnovne ustrojenosti tubitka. Koju strukturu pokazuje „pokretnost" zapadanja?

Naklapanje, i u njemu zaključena javna izloženost, konstituiše se u jedan-sa-drugim-bitku. Ono nije kao neki iz ovog poslednjeg odvojeni produkt, niti je za sebe predručno unutar sveta. Ono isto tako malo pušta da se raspline u nešto „opšte", koje, pošto suštinski pripada Nikome, „svojstveno" nije ništa i „realno" se javlja samo u govorećem pojedinačnom tubitku. Naklapanje je vrsta bitka samog jedno-sa-drugim-bitka i ne nastaje tek putem izvesnih okolnosti koje „iz vana" dejstvuju na tubitak. Ali, ako sâm tubitak u naklapanju i javnoj izloženosti sâm sebi unapred daje mogućnost da se izgubi u onome Se, da zapadne u nemanje tla, onda to kazuje: tubitak sâm sebi priprema stalno iskušenje zapadanja. Bitak-u-svetu je po samom sebi *iskušavalački.*

Na taj način postavši već i samoj sebi iskušenje, javna izloženost čvrsto drži tubitak u njegovoj zapalosti. Naklapanje i dvoznačnost, ono sve-je-viđeno i sve-je-razumljeno obrazuju tobožnjost, tako raspoloživa i gospodareća otključenost tubitka može da mu jamči sigurnost, pravost i punoću svih mogućnosti njegovog bitka. Samoizvesnost i odrešitost onoga Se širi rastuću nepotrebnost s obzirom na svojstveno nahođeno razumljenje. Tobožnjost toga Se, da hrani i vodi puni i pravi „život", donosi neko *umirenje* u tubitak, za koje je sve „u najboljem redu", i za koje sva vrata stoje otvorena. Zapadajući bitak-u-svetu je samog sebe iskušavajući, istodobno i *umirujući.*

Ovo umirenje u nesvojstvenom bitku ipak ne zavodi na mirovanje i nečinjenje, nego nagoni na neometanost „poslovanja". Zapalobitak u „svet" se sada ne smiruje. Iskušavalačko umirenje *pojačava* zapadanje. S posebnim obzirom na izlaganje tubitka sada se može javiti mnjenje da razumljenje najstranijih kultura i njihova „sinteza" s vlastitom kulturom vodi do bez ostatka potpunog, i tek sada pravog prosvećivanja tubitka o samom sebi. Višestruko sposobna žudnja za novim i nemirno sve-poznavanje stvaraju obmanu o univerzalnom razumevanju tubitka. Ali, u osnovi ostaje neodređeno i nepitano, *šta* zapravo treba da se razume; ostaje nerazumljeno da je sâmo razumljenje jedno moći-biti koje mora postati slobodno jedino u *najvlastitijem* tubitku. U ovom umirenom, sve „razumevajućem" upoređivanju sebe sa svime, tubitak dospeva do otuđenja u kojem mu se prikriva najvlastitije moći-biti. Zapadajući bitak-u-svetu, kao iskušavajuće-umirujući, istodobno je i *otuđujući.*

Međutim, ovo otuđenje opet ne može da kazuje da tubitak biva faktički otet samom sebi; naprotiv, ono nagoni tubitak u jednu vrstu bitka, kojoj je stalo do najpreteranijeg „samoraščlanjavanja" koje se iskušava u svim mogućnostima tumačenja, tako da od strane tih mogućnosti pokazane „karakterologije" i „tipologije" već i same postaju nepregledne. Ovo otuđenje, koje tubitku *zabravljaju-je* njegovu svojstvenost i mogućnost, premda samo kao svojstvenost i mogućnost nekog pravog neuspeha, ipak ga ne izručuje biću koje nije on sâm, nego ga potiskuje u njegovu nesvojstvenost, u jednu mogućnu vrstu bitka *njega samog.* Iskušavajući-umirujuće

otuđenje zapadanja vodi u svojoj vlastitoj pokretnosti do toga da se tubitak u samom sebi *zapliće*.

Pokazani fenomeni iskušenja, umirenja, otuđenja i sebe-zaplitanja (zapletenost) karakterišu specifičnu vrstu bitka zapadanja. Tu „pokretnost" tubitka u njegovom vlastitom bitku nazivamo *sunovrat*. Tubitak se survava iz samog sebe u samog sebe, u nemanje tla i ništavnost nesvojstvene svakodnevice. Ovo survavanje, međutim, ostaje mu prikriveno javnom izloženošću, i to tako što ono biva izloženo kao „uspon" i „konkretan život".

Vrsta kretanja sunovrata u nemanje – i u nemanju – tla nesvojstvenog bitka u onome Se, stalno odvlači razumljenje od projektovanja svojstvenih mogućnosti i uvlači ga u umirenu tobožnjost da sve poseduje odnosno da sve doseže. Ovo stalno odvlačenje od svojstvenosti, a ipak uvek i stvaranje obmane o njoj, ujedno sa uvlačenjem u ono Se, karakteriše pokretnost zapadanja kao *vrtlog*.

Zapadanje ne određuje bitak-u-svetu samo egzistencijalno. Vrtlog istodobno otvara bacajni i pokretni karakter bačenosti, koja u nahođenju tubitka njemu samom može da se nametne. Bačenost ne samo da nije neka „gotova činjenica", nego nije ni neki zaključeni faktum. Toj faktičnosti pripada da tubitak, *sve dok* jeste šta jeste, ostaje u bacaju i biva uvrtložen u nesvojstvenost onoga Se. Bačenost, u kojoj faktičnost pušta da se fenomenalno vidi, pripada tubitku, kojem se u njegovom bitku radi o tom bitku samom. Tubitak egzistira faktički.

Ali, zar ovim pokazivanjem zapadanja nije ispostavljen fenomen koji govori direktno *protiv* određenja kojim je bila naznačena formalna ideja egzistencije? Može li tubitak da bude pojmljen kao biće u čijem bitku se radi *o* moći-biti, ako *je* to biće upravo u svojoj svakodnevici *izgubilo sebe* i u zapadanju „živi" *daleko od sebe*? Zapadanje u svet je, međutim, fenomenalan „dokaz" *protiv* egzistencijalnosti tubitka samo onda kada tubitak bude postavljen kao izolovani Ja-subjekat, kao jedna samo-tačka, tačka sopstva, od koje on kretanjem odlazi. Tada je svet jedan objekat. Zapadanje u svet tada biva ontološki preinterpretirano u predručnobitak na način jednog unutarsvetskog bića. Ako bitak tubitka ipak čvrsto zadržimo u

pokazanoj ustrojenosti *bitka-u-svetu*, onda postaje očigledno da zapadanje kao *vrsta bitka tog U-bitka* pre čini najelementarniji dokaz *za* egzistencijalnost tubitka. U zapadanju se ne radi ni o čemu drugom do o *moći-biti-u-svetu*, premda u modusu nesvojstvenosti. Tubitak *može* da zapada samo *zato što* se njemu radi o razumevajući-nahođenom bitku-u-svetu. Obrnuto, *svojstvena* egzistencija nije ništa što lebdi iznad zapadajuće svakodnevice, nego je egzistencijalno samo jedno modifikovano zahvatanje te svakodnevice.

Fenomen zapadanja takođe ne daje nešto takvo poput „noćnog nazora" tubitka, nekog svojstva koje se javlja ontički i može da služi dopunjavanju bezazlenog aspekta tog bića. Zapadanje razgrće jednu *suštinsku* ontološku strukturu samog tubitka, koja onoliko malo određuje noćnu stranu, koliko malo konstituiše i sve njegove dane u njihovoj svakodnevici.

Stoga ni egzistencijalno-ontološka interpretacija ne pravi nikakve ontičke iskaze o „pokvarenosti čovekove prirode", ne zato što nedostaju neophodna sredstva dokazivanja, nego zato što njena problematika leži *pre* svakog iskaza o pokvarenosti i nepokvarenosti. Zapadanje je ontološki pojam kretanja. Ontički se ne odlučuje da li je čovek „ogrezao u grehu", u status corruptionis, da li se menja u status integritatis, ili se nahodi u nekom međustadijumu, u status gratiae. Vera i „nazor na svet" će, međutim, ukoliko iskazuju ovako ili onako, ili ako iskazuju o tubitku kao bitku-u-svetu, morati da se vrate natrag na ispostavljene egzistencijalne strukture, pod pretpostavkom da njihovi iskazi istodobno iziskuju *pojmovno* razumevanje.

Vodeće pitanje ovog poglavlja išlo je za bitkom onoga Tu. Tema je postala ontološka konstitucija otključenosti koja suštinski pripada tubitku. Njen se bitak konstituiše u nahođenju, razumljenju i besedi. Svakodnevna vrsta bitka otključenosti okarakterisana je naklapanjem, žudnjom za novim i dvoznačnošću. Ovi sami pokazuju pokretnost zapadanja sa suštinskim karakterima iskušenja, umirenja, otuđenja i zapletenosti.

Ali, ovom analizom je u glavnim crtama slobodno položena celina egzistencijalne ustrojenosti tubitka i zadobijeno je fenomenalno tlo za „sažimajuću" interpretaciju bitka tubitka kao brige.

ŠESTO POGLAVLJE

Briga kao bitak tubitka

---

§ 39. Pitanje o izvornoj celovitosti strukturne celine tubitka

Bitak-u-svetu je izvorno i stalno *cela* struktura. U prethodnim poglavljima (I odsek pogl. 2–5) ona je bila fenomenalno rastumačena kao celina i, uvek na toj osnovi, u svojim konstitutivnim momentima. Na početku[64] dat prethodan pogled na celinu fenomena sada je izgubio prazninu prve opšte skice. Fenomenalna *višestrukost* ustrojenosti strukturne celine i njene svakodnevne vrste bitka sada, dakako, može lako da poremeti *jedinstveni* fenomenološki pogled na celinu kao takvu. Međutim, taj pogled mora da ostane utoliko slobodniji i mora da se pripravi utoliko sigurnije, ukoliko sada postavimo pitanje kojem pripremna fundamentalna analiza tubitka uopšte stremi: *kako da se egzistencijalno-ontološki odredi celovitost pokazane strukturne celine?*

Tubitak egzistira faktički. Pita se o ontološkom jedinstvu egzistencijalnosti i faktičnosti, odnosno o suštinskoj pripadnosti ove druge onoj prvoj. Tubitak poseduje na osnovu svog, njemu suštinski pripadnog nahođenja, jednu vrstu bitka u kojoj on biva doveden pred samog sebe i otključen sebi u svojoj bačenosti. Bačenost

---

64 Uporediti § 12, str. 81 i dalje.

je, međutim, vrsta bitka jednog bića koje svagda *jeste* svoje mogućnosti same, i to tako da ono sebe razume u njima i iz njih (projektuje se na njih). Bitak-u-svetu, kojem bitak pri onome priručnom pripada isto onako izvorno kao i sabitak s Drugima, svagda je radi samog sebe. Ali, sopstvo je najpre i ponajčešće nesvojstveno, ono Se-samo. Bitak-u-svetu je uvek već zapao. *Prosečna svakodnevica tubitka*, prema tome, može da bude određena kao *zapadajuće-otključeni, bačeno-projektujući bitak-u-svetu, kojem se u njegovom bitku pri „svetu" i u sabitku s Drugima radi o najvlastitijem moći-biti samom.*

Može li poći za rukom da se ta strukturna celina svakodnevice tubitka obuhvati u svojoj celovitosti? Da li bitak tubitka pušta da se jedinstveno tako uzdigne da iz njega suštinska jednakoizvornost pokazanih strukutra postane razumljiva ujedno s pripadnim egzistencijalnim mogućnostima modifikacije? Ima li nekog puta da se taj bitak fenomenalno dobije na tlu sadašnje polazne postavke egzistencijalne analitike?

Negativno stoji izvan pitanja: celovitost strukturne celine fenomenalno se ne doseže sastavljanjem elemenata njihovom zajedničkom gradnjom. Tom sastavljanju bio bi potreban plan gradnje. Bitak tubitka, koji ontološki nosi strukturnu celinu kao takvu, nama postaje pristupačan u jednom punom prodirućem pogledu *kroz* tu celinu *na jedan* izvorno jedinstveni fenomen koji već leži u celini, tako da on svaki strukturni momenat ontološki fundira u njegovoj strukturalnoj mogućnosti. „Sažimajuća" interpretacija stoga ne može da bude pribirajuće sakupljanje onoga što je do sada dobijeno. Pitanje o egzistencijalnom osnovnom karakteru tubitka suštinski je različito od pitanja o bitku nekog predručnog. Svakodnevno okolosvetsko iskustvo, koje ontički i ontološki ostaje usmereno na unutarsvetsko biće, ne može ontički izvorno da unapred dâ tubitak za ontološku analizu. Isto tako, imanentnom opažanju doživljaja nedostaje ontološki dovoljna nit vodilja. S druge strane, bitak tubitka ne treba da bude dedukovan iz neke ideje čoveka. Može li iz dosadašnje interpretacije tubitka da se razabere koji ontičko-ontološki pristup samom sebi on zahteva *sam od sebe* kao jedino primeren pristup?

Ontološkoj strukturi tubitka pripada razumevanje bitka. Bivstvujući, on je samom sebi otključen u svom bitku. Nahođenje i razumljenje konstituišu vrstu bitka te otključenosti. Ima li u tubitku nekog razumevajućeg nahođenja u kojem je on samom sebi otključen na istaknut način?

Ako egzistencijalna analitika tubitka treba da zadrži načelnu jasnoću o svojoj fundamentalno-ontološkoj funkciji, onda ona za savladavanje svog privremenog zadatka, ispostavljanja bitka tubitka, mora da traži jednu od *najdalekosežnijih* i *najizvornijih* mogućnosti otključenja, koja leži u samom tubitku. Način otključenja, na koji tubitak sebe dovodi pred samog sebe, mora da bude takav da na taj način sam tubitak na izvestan način biva *pojednostavljeno* dostupan. Sa onim na taj način otključenim tada mora elementarno da se rasvetli strukturna celovitost traženog bitka.

Kao nahođenje koje udovoljava takvim metodičkim zahtevima, u osnov analize položiće se fenomen *strepnje*. Izrada tog osnovnog nahođenja i ontološko karakterisanje onoga u njemu otključenog kao takvog, polazi od fenomena zapadanja i razgraničava strepnju od ranije analiziranog srodnog fenomena straha. Strepnja kao mogućnost bitka tubitka daje, ujedno sa u njoj otključenim tubitkom samim, fenomenalno tlo za eksplicitno shvatanje izvorne celovitosti bitka tubitka. Njegov bitak se razgrće kao *briga*. Ontološka izrada ovog egzistencijalnog osnovnog fenomena zahteva razgraničenja od onih fenomena koji bi se najpre mogli identifikovati sa brigom. Takvi fenomeni su volja, želja, sklonost i poriv. Briga ne može da se izvede iz njih, zato što su oni sami fundirani u njoj.

Ontološka interpretacija tubitka kao brige, kao i svaka ontološka analiza, leži sa onim što ona dobija daleko od onoga što ostaje pristupačno predontološkom razumevanju bitka, ili čak ontičkoj upoznatosti bića. Ne sme da začudi to što običan razum biva začuđen onim ontološki saznatim s obzirom na ono njemu jedino ontički poznato. Uprkos tome, već i ontička polazna postavka ovde pokušane ontološke interpretacije tubitka qua brige mogla bi da se pojavi kao tražena i teorijski izmišljena, a da uopšte ne spomenemo nasilnost koja bi se mogla videti u tome što predajom nasleđena i obistinjena definicija čoveka ostaje isključena. Stoga je potrebno

predontološko obistinjenje egzistencijalne interpretacije tubitka kao brige. Ono leži u pokazivanju da se tubitak još zarana, premda samo predontološki, izložio kao *briga* (*cura*) – kako se on izjasnio o samom sebi.

Analitika tubitka, koja prodire sve do fenomena brige, treba da pripremi fundamentalnoontološku problematiku, *pitanje o smislu bitka uopšte*. Da bi polazeći od onoga što je dobijeno pogled izričito upravili na to, izvan i preko posebnog zadatka jedne egzistencijalno-apriorne antropologije, moraju se u osvrtu unazad još podrobnije zahvatiti *oni* fenomeni koji stoje u najužem sklopu povezanosti s vodećim pitanjem bitka. To su, jedanput, do sada eksplicirani načini bitka: priručnost, predručnost, koji određuju unutarsvetsko biće tubitku neprimerenog karaktera. Pošto je do sada ontološka problematika bitak razumela primarno u smislu predručnosti („realnost", zbilja-„sveta"), a bitak tubitka je ostao ontološki neodređen, potrebno je pretresanje ontološkog sklopa povezanosti brige, svetovnosti, priručnosti i predručnosti (realnosti). To vodi do oštrijeg određivanja pojma *realnosti* u sklopu povezanosti jedne diskusije na toj ideji orijentisanog saznajnoteorijskog postavljanja pitanja realizma i idealizma.

Biće *jeste* nezavisno od iskustva, upoznatosti i shvatanja, koji-
ma ono biva otključeno, otkrito i određeno. A bitak „jeste" samo u
a razumljenju bića, čijem bitku pripada nešto takvo poput razumeva-
nja bitka. Bitak stoga može da bude i nepojmljen, ali on nikada nije
potpuno nerazumljen. U ontološkoj su problematici *bitak i istina*
bili od davnina zajedno-pribrani, ako ne čak i identifikovani. U to-
me se dokumentuje, premda u izvornim osnovama možda prikri-
b veno, nužni sklop povezanosti bitka i razumevanja. Za dovoljnu
pripremu pitanja bitka je, stoga, potrebno ontološko razjašnjava-
nje fenomena *istine*. Ono će se provesti najpre na tlu onoga što
je prethodna interpretacija zadobila fenomenima otključenosti i
otkritosti, izlaganja i iskaza.

Prema tome, zaključak pripremne fundamentalne analize tubitka ima za temu: osnovno nahođenje strepnje kao jedna istaknuta otključenost tubitka (§ 40), bitak tubitka kao briga (§ 41), obistinjenje egzistencijalne interpretacije tubitka kao brige iz

predontološkog samoizlaganja tubitka (§ 42), tubitak, svetovnost i realnost (§ 43), tubitak, otključenost i istina (§ 44).

§ 40. Osnovno nahođenje strepnje kao jedna istaknuta otključenost tubitka

Jedna mogućnost bitka tubitka treba da pruži ontički „otključaj" o njemu samom kao biću. Otključaj je mogućan samo u tubitku pripadnoj otključenosti koja se osniva u nahođenju i razumljenju. Kako strepnja jeste jedno istaknuto nahođenje? Kako tubitak u njoj svojim vlastitim bitkom biva doveden pred samog sebe, tako da u strepnji otključeno biće kao takvo fenomenološki može da bude određeno u svom bitku, odnosno kako to određenje može da bude dovoljno pripremljeno?

U nameri da prodremo do bitka celovitosti strukturne celine, poći ćemo od poslednje provedene konkretne analize zapadanja. Izrastanje u onome Se i pri brinutom „svetu" otvara nešto takvo poput *bekstva* tubitka pred samim sobom kao svojstvenim moći-biti-sopstvo. Ali, čini se da taj fenomen bekstva tubitka *pred samim sobom* i svojom svojstvenošću ipak ima barem tu sposobnost da kao fenomenalno tlo služi za istraživanje koje sledi. Ipak, u tom bekstvu tubitak upravo *ne* dovodi sebe pred samog sebe. Odvraćanje odvodi, odgovarajući najvlastitijoj crti zapadanja, *dalje od* tubitka. Jedino, kod takvih fenomena istraživanje mora da se čuva da ontički-egzistencijelno karakterisanje ne baci na zajedničku hrpu sa ontološki-egzistencijalnom interpretacijom, odnosno da ne previdi pozitivne fenomenalne podloge za tu interpretaciju, koje leže u onoj karakteristici.

Doduše, egzistencijelno je svojstvenost samobitka u zapadanju zabravljena i potisnuta, ali ta zabravljenost je samo *privacija* jedne otključenosti koja se fenomenalno otvara u tome da je bekstvo tubitka bekstvo *pred* samim sobom. U onome Pred-čim bekstva tubitak dolazi upravo „iza" sebe. Samo ukoliko je tubitak ontološki suštinski putem njemu pripadne otključenosti uopšte doveden pred samog sebe, on *može* da beži *pred* sobom. U tom zapadajućem

odvraćanju ono Pred-čim bekstva, naravno, *nije shvaćeno*, pa čak nije ni iskušano u nekom obratu. Ali, ono je u odvraćanju *od* njega zasigurno otključeno „tu", postoji. Egzistencijelno-ontičko odvraćanje fenomenalno daje, na osnovu svog karaktera otključenosti, mogućnost da se egzistencijalno-ontološki shvati to *Pred-čim* bekstva kao takvo. Unutar ontičkog „dalje od", koje leži u odvraćanju, to Pred-čim bekstva može u fenomenološki interpretirajućem „obratu" da bude razumljeno i dovedeno do pojma.

Prema tome, orijentisanost analize na fenomen zapadanja načelno nije osuđena na bezizglednost da se ontološki nešto iskusi o tubitku otključenom u njemu. Naprotiv, interpretacija se upravo ovde najmanje izručuje veštačkom samoshvatanju tubitka. Ona samo provodi eksplikaciju onoga što sam tubitak ontički otključuje. Mogućnost da se u intrepretirajućem zajedničkom idenju i sleđenju unutar jednog nahođenog razumljenja prodre do bitka tubitka, povećava se što je izvorniji fenomen koji metodički fungira kao otključujuće nahođenje. Da strepnja postiže nešto takvo, najpre je tvrdnja.

Za analizu strepnje nismo sasvim nepripremljeni. Doduše, još ostaje u tami, kako je ona ontološki povezana sa strahom. Očigledno je da postoji neko fenomenalno srodstvo. Pokazatelj za to je činjenica da oba fenomena najčešće ostaju nerastavljena, te da se kao strepnja označava ono što je strah, a da se strahom naziva ono što poseduje karakter strepnje. Pokušaćemo da, korak po korak, prodremo do fenomena strepnje.

Zapadanje tubitka u Se i brinuti „svet" nazvali smo „bekstvom" pred samim sobom. Ali, nije svako povlačenje pred ..., nije svako odvraćanje od ... nužno i bekstvo. U strahu fundirano povlačenje pred onim što strah otključuje, pred onim pretećim, poseduje karakter bekstva. Interpretacija straha kao nahođenja je pokazala: ono Pred-čim straha je svagda neko unutarsvetsko, iz određenog predela, u blizini sebe približavajuće, škodljivo biće koje može da izostane. U zapadanju se tubitak odvraća od samog sebe. Ono Pred-čim ovog povlačenja mora uopšte da poseduje karakter pretnje; ono je ipak biće vrste bitka povlačećeg bića, ono je sâm tubitak. To Pred-čim tog povlačenja ne može da se shvati kao ono

„strašno", zato što nešto takvo uvek susreće kao unutarsvetsko biće. Pretnja, koja jedino može da bude „strašna" i koja biva otkrita u strahu, potiče uvek od unutarsvetskog bića.

Odvraćanje zapadanja, stoga, nije nikakvo bežanje koje biva fundirano nekim strahom pred unutarsvetskim bićem. Jedan tako osnovani karakter bekstva pripada odvraćanju utoliko manje ukoliko se odvraćanje upravo *okreće* prema unutarsvetskom biću kao urastanje u njega. *Odvraćanje zapadanja osniva se pre u strepnji, koja sa svoje strane strah tek čini mogućnim.*

Za razumevanje besede o zapadajućem bekstvu tubitka pred samim sobom, mora da bude doveden u sećanje bitak-u-svetu kao osnovna ustrojenost tog bića. *Ono Pred-čim strepnje je bitak-u-svetu kao takav.* Kako se ono pred čim strepnja strepi fenomenalno razlikuje od onoga pred čim strah strahuje? Ono Pred-čim strepnje nije nikakvo unutarsvetsko biće. Stoga je s njim tako da suštinski ne može imati nikakvo udovoljenje. Pretnja nema karakter neke određene škodljivosti, koja se u određenom obzoru na neko posebno faktičko moći-biti tiče onoga čemu se preti. Ono Pred-čim strepnje je potpuno neodređeno. Ta neodređenost ne samo da pušta faktički neodlučenim – koje unutarsvetsko biće preti, nego kazuje da uopšte unutarsvetsko biće nije „relevantno". Ništa od onoga što je unutar sveta priručno i predručno ne fungira kao ono pred čim strepnja strepi. Unutarsvetski otkrita celovitost udovoljenja onoga priručnog i predručnog kao takva je uopšte nevažna. Ona se slama u sebi. Svet poseduje karakter potpune beznačenjskosti. U strepnji ne susreće ovo ili ono s kojim bi kao onim pretećim bilo tako da bi moglo imati neko udovoljenje.

Stoga strepnja i ne „vidi" neko određeno „Ovde" i „Tamo", polazeći od kojeg se približava ono preteće. Ono Pred-čim strepnje biva okarakterisano time da ono preteće nije *nigde*. Strepnja „ne zna" šta je to pred čim ona strepi. Nije, međutim, tako da „nigde" znači ništa, već u njemu leži predeo uopšte, otključenost sveta uopšte za suštinski prostorni U-bitak. Ono preteće se stoga i ne može unutar blizine približavati iz nekog određenog pravca na ovamo, ono već jeste „tu" – a ipak nigde, ono je tako blizu da stešnjava i oduzima nekome dah – a ipak nigde.

U onome Pred-čim strepnje postaje otvoreno to „Ništa je ono i nigde". Kivnost unutarsvetskog Ništa i Nigde kazuje fenomenalno: *ono Pred-čim strepnje je svet kao takav*. Potpuna neznačenjskost, koja se obelodanjuje u Ništa i Nigde, ne znači odsutnost sveta, nego kazuje da je unutarsvetsko biće po samom sebi tako potpuno nevažno, da se na osnovu ove *neznačenjskosti* onoga unutarsvetskog nameće još jedino svet u svojoj svetovnosti.

Ono što stešnjava nije ovo ili ono, ali nije ni sve predručno skupa kao suma, nego je *mogućnost* onoga priručnog uopšte, a to znači sâm svet. Ako je strepnja utihnula, onda svakodnevna beseda uobičajava da kaže: „zapravo nije bilo ništa". Ova beseda doista ontički pogađa ono *šta* jeste bilo. Svakodnevna beseda se odnosi na neko brinjenje i besedom raspravljanje o onome priručnom. Ono Pred-čim strepnja strepi nije ništa od unutarsvetskog priručnog. Jedino, ovo Ništa onoga priručnog, koje jedino razume svakodnevna obazirna beseda, nije totalno Ništa. Ništa
a priručnosti se osniva u najizvornijem „Nešto", u *svetu*. A svet ontološki suštinski ipak pripada bitku tubitka kao bitka-u-svetu. Ako se, prema tome, kao Pred-čim strepnje ispostavi Ništa, a to znači svet kao takav, onda to kazuje: *pred čim strepnja strepi jeste*
b *sâm bitak-u-svetu*.

Ovo strepeti otključuje izvorno i direktno svet kao svet. Nije tako da se, recimo, najpre razmišljanjem ne obazire na unutarsvetsko biće i da se misli još samo svet, pred kojim tada nastaje strepnja, nego pre svega strepnja kao modus nahođenja otključuje *svet kao svet*. Ipak, to ne znači da u strepnji biva pojmljena svetovnost sveta.

Strepnja nije samo strepnja pred ..., nego je kao nahođenje istodobno i *strepnja za* ... Ono Za-šta strepnja zastrepnjuje nije neka *određena* vrsta bitka i mogućnost tubitka. Tá i sama pretnja je neodređena, te stoga i ne može preteći da prodre u ovo ili ono faktički konkretno moći-biti. Ono Za-šta strepnja strepi je sam bitak-u-svetu. U strepnji tone ono okolosvetski priručno, uopšte unutarsvetski bivstvujuće. „Svet" više ništa ne može da ponudi, a isto tako malo to može i satubitak Drugih. Strepnja tako oduzima tubitku mogućnost da zapadajući razume sebe iz „sveta" i

javne izloženosti. Ona baca tubitak natrag na ono za šta on strepi, na njegovo svojstveno moći-biti-u-svetu. Strepnja upojedinačava tubitak na njegov najsvojstveniji bitak-u-svetu, koji kao razumevajući suštinski sebe projektuje na mogućnosti. S tim Za-šta strepenja, stoga, strepnja otključuje tubitak *kao mogućno-bitak*, i to kao ono koje on sam od sebe jedino može biti kao upojedinačen u upojedinačenosti.

Strepnja otvara u tubitku *bitak ka* najsvojstvenijem moći-biti, a to znači *slobodo-bitak za* slobodu sebe-samog-biranja i sebe-samog-zahvatanja. Strepnja dovodi tubitak pred njegov *slobodo-bitak za* ... (propensio in ...) svojstvenost njegovog bitka kao mogućnost koja on uvek već jeste. Ali, taj bitak je istodobno onaj kojem je tubitak izručen kao bitak-u-svetu.

Ono *za-šta* strepnja strepi razgrće se kao ono *pred-čim* ona strepi: bitak-u-svetu. Istost toga Pred-čim strepnje i njenog Za-šta prostire se čak i na samo strepenje. To je zato što je strepenje kao nahođenje jedna osnovna vrsta bitka-u-svetu. *Egzistencijalna istost otključenja sa onim otključenim, i to tako da je u tom otključenom otključen svet kao svet, U-bitak kao upojedinačeno, čisto, bačeno moći-biti, čini razgovetnim da je s fenomenom strepnje jedno istaknuto nahođenje postalo tema interpretacije.* Strepnja, tako, upojedinačava i otključuje tubitak kao „solus ipse". Ovaj egzistencijalni „solipsizam", međutim, tako malo premešta neku izolovanu subjekat-stvar u bezazlenu prazninu nekog besvetovnog javljanja, da on tubitak upravo dovodi u jednom ekstremnom smislu pred njegov svet kao svet i time samog sebe pred samog sebe kao bitak-u-svetu.

Da strepnja kao osnovno nahođenje otključuje na taj način, za to je najnepristrasnija potvrda opet svakodnevno izlaganje tubitka i beseda. Nahođenje, tako je bilo ranije kazano, otvara „kako nekome jest". U strepnji je nekome „*nelagodno*". U tome najpre dolazi do izraza vlastita neodređenost onoga pri čemu se tubitak nahodi u strepnji: Ništa i Nigde. Ali, nelagodnost pritom mni istodobno i Ne-biti-kod-kuće. Pri prvom fenomenalnom pokazivanju osnovne ustrojenosti tubitka i razjašnjavanju egzistencijalnog smisla U-bitka za razliku od kategorijalnog značenja „iznutrašnjosti",

U-bitak je bio određen kao stanovati pri ..., biti-prisan sa ...[65] Ovaj karakter U-bitka bio je potom učinjen konkretnije vidljivim kroz svakodnevnu javnost onoga Se, koje umirenu samosigurnost, samorazumljivo „biti-kod-kuće", dovodi u prosečnu svakodnevicu tubitka.[66] Strepnja, naprotiv, vraća tubitak natrag iz njegovog zapadajućeg izrastanja u „svetu". Svakodnevna prisnost se slama u sebi. Tubitak je upojedinačen, a to je ipak *kao* bitak-u-svetu. U-bitak dolazi u egzistencijalni „modus" onoga *Ne-kod-kuće*. Ništa drugo ne mni beseda o „nelagodnosti".

Od sada postaje fenomenalno vidljivo, pred čim beži zapadanje kao bekstvo. Ne *pred* unutarsvetskim bićem, nego upravo *ka* njemu kao biću, a pri tom brinjenje, izgubljeno u ono Se, može da boravi u umirenoj prisnosti. Zapadajuće bekstvo *u* ono Kod-kuće javnosti jeste bekstvo *pred* onim Ne-kod-kuće, a to znači pred nelagodnošću koja leži u tubitku kao bačenom, njemu samom u njegovom bitku izručenom bitku-u-svetu. Ta nelagodnost stalno proganja tubitak i proteruje, premda neizričito, njegovu svakodnevnu izgubljenost u ono Se. To proterivanje faktički može da ide zajedno s potpunom sigurnošću i nepotrebnošću svakodnevnog brinjenja. Strepnja može da narasta u najbezazlenijim situacijama. Takođe nije potrebna ni tama u kojoj nekome obično lakše postaje nelagodno. U tami se na naglašen način „ništa" ne može videti, premda je upravo svet *još* „tu" i *nametljivije* je „tu".

Ako nelagodnost tubitka egzistencijalno-ontološki interpretiramo kao pretnju, proterivanje koje pogađa sam tubitak polazeći od njega samog, onda se time ne tvrdi da je nelagodnost u faktičkoj strepnji uvek već i razumljena u tom smislu. Svakodnevni način na koji tubitak razume nelagodnost jeste zapadajuće odvraćanje koje „pomračuje" ono Ne-kod-kuće. Pa ipak, svakodnevica tog bežanja fenomenalno pokazuje: suštinskoj tubitkovoj ustrojenosti bitka-u-svetu, koja kao egzistencijalna nikada ni*je* predručna nego i sama uvek *jeste* u nekom modusu faktičkog tubitka, a to znači nekog nahođenja, pripada strepnja kao osnovno nahođenje. Umireno-prisan bitak-u-svetu je jedan modus nelagodnosti tubitka,

65 Uporediti § 12, str. 82 i dalje.
66 Uporediti § 27, str. 160 i dalje.

a ne obrnuto. *Ono Ne-kod-kuće mora da bude egzistencijalno-ontološki pojmljeno kao izvorniji fenomen.* a

I samo zato što strepnja latentno uvek već određuje bitak-u--svetu, bitak-u-svetu kao brinuće-nahođeni bitak može da strahuje pri „svetu". Strah je u „svet" zapala, nesvojstvena i sebi samoj kao takva prikrivena strepnja.

Pa i štimung nelagodnosti faktički ostaje najčešće egzistencijelno nerazumljen. „Svojstvena" strepnja je povrh toga retko pri preovladavanju zapadanja i javnosti. Strepnja je često „fiziološki" uslovljena. Ovaj faktum je u svojoj faktičnosti *ontološki* problem, ne samo s obzirom na svoje ontičko prouzrokovanje i formu proticanja. Fiziološko razrešenje strepnje postaje mogućno samo zato što tubitak strepi u osnovi svog bitka.

Još su ređi od egzistencijelnog faktuma svojstvene strepnje pokušaji da se taj fenomen interpretira u njegovoj načelnoj egzistencijalno-ontološkoj konstituciji i funkciji. Razlozi za to leže delom u zanemarivanju egzistencijalne analitike tubitka uopšte, a posebno u previđanju fenomena nahođenja.[67] Faktička retkost fenomena strepnje ipak ne može da mu uskrati sposobnost da za egzistencijalnu analitiku preuzme jednu *načelnu* metodičku funkciju. Na-

67 Nije slučajnost što su fenomeni strepnje i straha, koji u potpunosti ostaju nerazdvojeni, ontički a takođe – premda u veoma uskim granicama – i ontološki dospeli u vidokrug hrišćanske teologije. To se događalo uvek onda kada je antropološki problem bitka čoveka prema bogu dobijao neku prednost, a postavljanje pitanja bilo vođeno fenomenima poput vere, greha, ljubavi, kajanja. Uporediti Avgustinovo učenje o timor castus i servilis, koje se višestruko diskutovalo u njegovim egzegetskim spisima i u pismima. O strahu uopšte up. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, qu. 34: de metu, qu 34: utrum non aliud amandum sit, quam metu carere, qu. 35: quid amandum sit. (Migne P. L. XL, Augustinus VI, p. 22 sqq.)
Luter je problem straha, pored u predajom nasleđenom sklopu povezanosti jedne interpretacije poenitentia i contritio, obrađivao u svom komentaru *Genesis*-a; ovde, naravno, najmanje pojmovno, ali utoliko ubedljivije okrepljujuće; up. *Enarrationes in genesin* cap. 3, WW. (Erl. Ausg.) *Exegetica opera latina*, tom. I, 177 sqq.
U analizi fenomena strepnje najdalje je prodro S. Kjerkegor [Sören Kierkegaard], i to ponovo u teološkom sklopu povezanosti jedne „psihološke" ekspozicije problema naslednog greha. Uporediti *Der Begriff der Angst*, 1844. Ges. Werke (Diederichs), tom 5.

protiv, retkost tog fenomena je indeks za to da tubitak, koji samom sebi u svojoj svojstvenosti ponajčešće ostaje pokriven javnom izloženošću onoga Se, u tom osnovnom nahođenju postaje otključiv u jednom izvornom smislu.

Suštini svakog nahođenja, doduše, pripada da ono puni bitak-u-svetu svagda otključuje po svim njegovim konstitutivnim momentima (svet, U-bitak, sopstvo). Jedino u strepnji leži mogućnost jednog istaknutog otključenja, zato što ona upojedinačava. To upojedinačavanje vraća tubitak natrag iz njegovog zapadanja i čini mu otvorenim svojstvenost i nesvojstvenost kao mogućnosti njegovog
a bitka. Te osnovne mogućnosti tubitka, koji je svagda moj, pokazuju se u strepnji kao po sebi samima, neiskrivljene unutarsvetskim bićem, uz kojeg tubitak najpre i ponajčešće prijanja.

Koliko je ovom egzistencijalnom interpretacijom strepnje dobijeno fenomenalno tlo za odgovaranje na vodeće pitanje o bitku celovitosti strukturne celine tubitka?

§ 41. Bitak tubitka kao briga

S namerom da ontološki obuhvatimo celovitost strukturne celine, najpre moramo da pitamo: da li fenomen strepnje i ono u njoj otključeno mogu celinu tubitka fenomenalno jednakoizvorno da daju tako da tragajući pogled na tu celovitost može da se ispuni na toj datosti? Celokupni sastoj onoga što u njoj leži može da se registruje formalnim nabrajanjem: strepeti je kao nahođenje jedan način bitka-u-svetu; ono Pred-čim strepnje je bačeni bitak-u-svetu; ono Za-šta strepnje je moći-biti-u-svetu. Pun fenomen strepnje, prema tome, pokazuje tubitak kao faktički egzistirajući bitak-u-svetu. Fundamentalno ontološki karakteri tog bića su egzistencijalnost, faktičnost i zapalo-bitak. Ove egzistencijalne odredbe ne pripadaju kao komadi nekom kompozitumu, na kojem bi ponekad neki mogao da nedostaje, nego u njima plete mrežu jedan izvorni sklop povezanosti koji sačinjava traženu celovitost strukturne celine. U jedinstvu pomenutih bitkovnih odredbi tubitka postaje ontološki shvatljiv njegov bitak kao takav. Kako da se karakteriše sâmo to jedinstvo?

Tubitak je biće kojem se u njegovom bitku radi o samom tom bitku. Ovo „radi se o ..." rastumačilo se u ustrojenosti bitka razumljenja kao sebe-projektujućeg bitka ka najvlastitijem moći-biti. Ovo poslednje je ono, radi čega tubitak svagda jest kako on jest. Tubitak se u svom bitku svagda već sastavio s jednom mogućnošću sebe samog. Slobodo-bitak *za* najvlastitije moći-biti, pa time za mogućnost svojstvenosti i nesvojstvenosti, pokazuje se u jednoj izvornoj, elementarnoj konkreciji u strepnji. Bitak ka najvlastitijem moći-biti, međutim, ontološki kazuje: tubitak je samom sebi u svom bitku svagda već *ispred*. Tubitak je uvek već „iznad i izvan sebe", ne kao držanje prema drugom biću koje on *nije*, nego kao bitak ka moći-biti koje je on sâm. Ovu strukturu bitka suštinskog „radi se o ..." mi shvatamo kao *biti-ispred-sebe* tubitka.

Ova struktura se, međutim, tiče celine ustrojenosti tubitka. To biti-ispred-sebe ne znači nešto takvo poput neke izolovane tendence u nekom besvetovnom „subjektu", nego karakteriše bitak-u-svetu. A bitku-u-svetu pripada to da je on, izručen samom sebi, svagda već bačen *u neki svet*. Prepuštenost tubitka samom sebi pokazuje se izvorno konkretno u strepnji. Ono biti-ispred-sebe potpunije shvaćeno kazuje: *ispred-sebe-u-već-biti-u-nekom-svetu*. Čim je fenomenalno viđena ova suštinski jedinstvena struktura, razjašnjava se i ono što se ranije ispostavilo pri analizi svetovnosti. Tamo se odalo: celina upućivanja značenjskosti, koja kao takva konstituiše svetovnost, „utvrđena" je u jednom Radi-čega. Sklapanje celine upućivanja, mnogostrukih odnosa onoga „Dabi", sa onim o čemu se tubitku radi, ne znači nikakvo zavarivanje nekog predručnog „sveta" objekata s nekim subjektom. Ono je pre fenomenalni izraz izvorno cele ustrojenosti tubitka, čija je celovitost sada eksplicitno izdvojena kao ispred-sebe-u-već-biti-u ... Drugačije izraženo: egzistiranje je uvek faktičko. Egzistencijalnost je suštinski određena faktičnošću.

I opet: faktičko egzistiranje tubitka je ne samo uopšte i indiferentno neko bačeno moći-biti-u-svetu, nego je uvek takođe već izraslo u brinutom svetu. U ovom zapadajućem bitku pri ... javlja se, izričito ili ne, razumljeno ili ne, bežanje pred nelagodnošću, koja ponajčešće ostaje pokrivena latentnom strepnjom, zato što javnost

onoga Se prigušuje svu neprisnost. U onome ispred-sebe-već-biti-u-nekom-svetu leži suštinski sa-uključen zapadajući *bitak pri* brinutom unutarsvetskom priručnom.

Formalno egzistencijalna celovitost ontološke strukturne celine tubitka, stoga, mora da se shvati u sledećoj strukturi: bitak tubitka kazuje: ispred-sebe-već-biti-u-(svetu-) kao bitak-pri (unutarsvetski susretajućem biću). Taj bitak ispunjava značenje naziva *briga*, koji se upotrebljava čisto ontološki-egzistencijalno. Iz tog značenja ostaje isključena svaka ontički mnena bitkovna tendenca poput zabrinutosti odnosno bezbrižnosti.

Pošto je bitak-u-svetu suštinski briga, u prethodnim je analizama bitak pri onome priručnom mogao da bude shvaćen kao *brinjenje*, a bitak sa unutarsvetski susretajućim satubitkom Drugih kao *skrb*. Bitak-pri ... je brinjenje, pošto on kao način U-bitka biva određen njegovom osnovnom strukturom, brigom. Briga ne karakteriše recimo samo egzistencijalnost, razrešenu od faktičnosti i zapadanja, nego obuhvata jedinstvo tih određenja bitka. Briga stoga takođe ne mni primarno ni isključivo neko izolovano držanje onoga Ja prema samom sebi. Izraz „samobriga", po analogiji brinjenja i skrbi, bio bi tautologija. Briga ne može da mni neko posebno držanje prema sopstvu, zato što je sopstvo ontološki već okarakterisano onim biti-ispred-sebe; u ovom određenju su, međutim, *sa-time-stavljena* takođe i druga dva strukturalna momenta brige: već-biti-u ... i biti-pri ...

U onome ispred-sebe-biti kao bitku ka najvlastitijem moći-biti leži egzistencijalno-ontološki uslov mogućnosti *slobodo-bitka za* svojstvene egzistencijelne mogućnosti. Moći-biti je ono radi čega tubitak svagda jeste kako on faktički jeste. No, ukoliko taj bitak ka samom moći-biti biva određen slobodom, tubitak *može* takođe i *nevoljno* da se drži prema svojim mogućnostima, on *može* da bude nesvojstven, a faktički on najpre i ponajviše i jeste na taj način. Svojstveno Radi-čega ostaje nezahvaćeno, projekat onoga moći-biti njega samog prepušten je na raspolaganje onoga Se. U onome biti-ispred-sebe, stoga, ono „sebe" mni svagda sopstvo u smislu Se-sopstvo, Se-sâmo. Takođe i u nesvojstvenosti tubitak ostaje suštinski ispred-sebe, isto kao što i zapadajuće bežanje tubitka pred samim sobom još pokazuje *onu* ustrojenost bitka, da se tom biću *radi o njegovom bitku*.

Briga leži kao izvorna celovitost strukture egzistencijalno-apriorno „pre" svakog „držanja" i „položaja" tubitka, a to znači uvek već *u* svakom faktičkom „držanju" i „položaju" tubitka. Taj fenomen, stoga, nikako ne izražava neku prednost „praktičkog" držanja pred teorijskim. Samo zorno određivanje nekog predručnog ne poseduje manje karakter brige od neke „političke akcije" ili otpočinjuće zabave. „Teorija" i „praksa" su mogućnosti bitka jednog bića čiji bitak mora da bude određen kao briga.

Stoga ne uspeva ni pokušaj da se fenomen brige u svojoj suštinski neraskidivoj celovitosti upravi natrag na posebne akte ili nagone poput htenja i željenja ili poriva i sklonosti, odnosno da se sagradi njihovim sastavljanjem.

Htenje i željenje su ontološki nužno ukorenjeni u tubitku kao brizi, a nisu jednostavno ontološki indiferentni doživljaji koji se javljaju u jednoj, po smislu njegovog bitka potpuno neodređenoj „struji". To ne važi manje ni za sklonost i poriv. I oni se, ukoliko se oni u tubitku uopšte mogu čisto pokazati, osnivaju u brizi. To ne isključuje da poriv i sklonost ontološki konstituišu takođe i ono biće koje samo „živi". Ontološka osnovna ustrojenost toga „živeti" je, ipak, jedan svojstveni problem i on se iz ontologije tubitka može razviti samo putem reduktivne privacije.

Briga je ontološki „ranija" od spomenutih fenomena, koji, naravno, mogu primereno da budu „opisani" uvek u izvesnim granicama, a da nije potrebno da puni ontološki horizont bude vidljiv ili uopšte makar samo poznat. Za fundamentalnoontološko istraživanje koje je pred nama, koje ne teži ni jednoj tematski potpunoj ontologiji tubitka, a pogotovu ne nekoj konkretnoj ontologiji, mora da bude dovoljno upućivanje na to kako su ti fenomeni egzistencijalno osnovani u brizi.

Ono moći-biti, radi kojega tubitak jeste, poseduje i sâmo vrstu bitka bitka-u-svetu. Prema tome, u njemu ontološki leži odnos prema unutarsvetskom biću. Briga je uvek, premda samo privativno, brinjenje i skrb. U htenju biva zahvaćeno jedno razumljeno, a to znači na svoju mogućnost projektovano biće kao biće o kojem treba brinuti, odnosno koje putem skrbi treba dovesti u njegov bitak.

Zbog toga htenju pripada svagda neko hteno koje je sebe već odredilo iz nekog Radi-čega. Za ontološku mogućnost htenja konstitutivno je: prethodna otključenost toga Radi-čega uopšte (biti-ispred-sebe), otključenost onoga što se može brinuti (svet kao ono U-čemu onoga već-biti) i razumevajuće sebe-projektovanje tubitka na neko moći-biti ka nekoj mogućnosti „htenog" bića. U fenomenu htenja prozire se u osnovi ležeća celovitost brige.

Razumevajuće sebe-projektovanje tubitka je, kao faktičko, svagda već pri nekom otkritom svetu. Iz njega on uzima – i najpre primereno izloženosti onoga Se – svoje mogućnosti. To izlaganje je za izbor slobodne mogućnosti unapred ograničilo na krug onoga poznatog, dosezivog, podnošljivog, onoga što pogoduje i dolikuje. Ovo nivelisanje mogućnosti tubitka na ono svakodnevno najpre raspoloživo, istodobno provodi i jedno zamračivanje onoga mogućnog kao takvog. Prosečna svakodnevica brinjenja postaje slepa za mogućnosti i umiruje se pri onome samo „zbiljskom". To umirenje ne isključuje rasprostrtu zaposlenost brinjenja, nego je budi. Tada nisu htene pozitivne nove mogućnosti, nego se ono raspoloživo „taktički" menja na taj način što nastaje privid da se nešto dešava.

Umirujuće „htenje" pod vođstvom onoga Se ipak ne znači prigušenje bitka do moći-biti, nego samo jednu modifikaciju. Bitak ka mogućnostima tada se ponajčešće pokazuje kao puko *željenje*. U želji tubitak projektuje svoj bitak na mogućnosti koje u brinjenju ne samo da ostaju nezahvaćene, nego njihovo ispunjenje ne biva ni promišljano niti iščekivano. Naprotiv: preovladavanje onoga biti-ispred-sebe u modusu pukog željenja donosi sa sobom nerazumevanje faktičkih mogućnosti. Bitak-u-svetu, čiji je svet primarno projektovan kao željeni svet, nezadrživo se izgubio na onome raspoloživom, a ipak tako da to raspoloživo kao ono jedino priručno u svetlosti onoga željenog ipak nikada nije dovoljno. Željenje je jedna egzistencijalna modifikacija razumevajućeg sebe-projektovanja, koje, zapalo bačenosti, samo još *prijanja* za mogućnosti. Takvo prijanjanje *zabravljuje* mogućnosti – ono što u želećem prijanjanju jeste „tu", postoji, postaje „zbiljski svet". Željenje ontološki pretpostavlja brigu.

U prijanjanju prednost ima ono već-biti-u ... Odgovarajući tome modifikovano je i ono ispred-sebe-u-već-biti-u ... Zapadajuće prijanjanje otvara *sklonost* tubitka da biva „življen"od strane sveta, u kojem on svagda jeste. Sklonost pokazuje karakter onog ići-za .... Ono biti-ispred-sebe izgubilo se u neko „samo-uvek-već-pri ...". Ono onamo-ka sklonosti jeste jedno pustiti-da-se-bude-vučen onim za šta sklonost prijanja. Ako tubitak u nekoj sklonosti gotovo tone, onda nije predručna samo još neka sklonost, nego je modifikovana potpuna struktura brige. Postavši slep, tubitak čini sve mogućnosti takvim da mogu služiti sklonosti.

Nasuprot tome, *poriv* „da se živi" je jedno „onamo-ka" koje samo od sebe sa sobom donosi poticaj. To je „onamo-ka po svaku cenu". Poriv teži da potisne ostale mogućnosti. I ovde je ono biti-ispred-sebe jedno nesvojstveno biti-ispred-sebe, iako prepadnutost porivom dolazi iz onoga porivljujućeg samog. Poriv može da pretekne svagdašnje nahođenje i razumljenje. Međutim, tubitak tada nije i nikada nije „puki poriv", kojem pokatkad pridolaze druga držanja gospodarenja i vođenja, nego je kao modifikacija potpunog bitka-u-svetu uvek već briga.

U čistom porivu briga još nije postala slobodna, premda tek ona čini ontološki mogućnim potisnutost tubitka iz njega samog. U sklonosti, naprotiv, briga je uvek već vezana. Sklonost i poriv su mogućnosti koje su ukorenjene u bačenosti tubitka. Poriv „da se živi" ne treba poništiti, sklonost da se od strane sveta bude „življen" ne treba iskoreniti. Ali, njih oba, zato što se – i samo zato što se – ontološki osnivaju u brizi, treba brigom kao svojstvenom brigom ontički egzistencijelno modifikovati.

Izraz „briga" mni jedan egzistencijalno-ontološki osnovni fenomen, koji u svojoj strukturi ipak *nije jednostavan*. Ontološki elementarna celovitost strukture brige ne može da se svede na neki ontički „praelemenat", i to onoliko izvesno koliko bitak ne može da se „objasni" iz bića. Na kraju će da se pokaže da je ideja o bitku uopšte isto onako malo „jednostavna" koliko i bitak tubitka. Određenje brige kao biti-ispred-sebe – u-već-biti-u ... – kao bitak-pri ... čini razgovetnim da je i taj fenomen u sebi još strukturalno *raščlanjen*. Ali, da to nije fenomenalni pokazatelj za to da ontološko pitanje

mora da ide još dalje do ispostavljanja jednog *još izvornijeg* fenomena, koji ontološki nosi jedinstvo i celovitost strukturne mnogostrukosti brige? Pre nego što istraživanje počne da sledi to pitanje, potrebno je jedno unazad gledajuće i izoštreno prisvajanje onoga do sada interpretiranog usmereno na fundamentalnoontološko pitanje o smislu bitka uopšte. Ali, pre toga treba da se pokaže da je ono ontološki „novo" u toj interpretaciji ontički doista staro. Eksplikacija bitka tubitka kao brige ne dovodi ga nasilno pod neku izmišljenu ideju, nego nam egzistencijalno dovodi do pojma ono što je ontički-egzistencijelno već otključeno.

§ 42. Obistinjenje egzistencijalne interpretacije tubitka kao brige iz predontološkog samoizlaganja tubitka

U prethodnim interpretacijama, koje su konačno vodile do ispostavljanja brige kao bitka tubitka, sve je stalo do toga da se za biće koje smo svagda mi sami i koje nazivamo „čovek", dobiju primereni *ontološki* fundamenti. Zbog toga je analiza od samog početka morala da bude izvučena iz usmerenosti prema nasleđenoj, ali ontološki nerazjašnjenoj i načelno pitanja dostojnoj polaznoj postavci, onakvoj kakva je ta postavka bila unapred data tradicionalnom definicijom čoveka. Mereno na toj definiciji, egzistencijalno-ontološka interpretacija mogla bi da začudi, naročito onda kada se „briga" razume samo ontički kao „zabrinutost" i „bojazan". Zbog toga sada treba da se navede jedno predontološko svedočanstvo, čija dokazna snaga je, doduše, „samo povesna".

Ipak, promislimo: u svedočanstvu se tubitak potanko izjašnjava o samom sebi, „izvorno", a ne određen teorijskim interpretacijama i bez namere da to budu teorijske interpretacije. Obratimo, dalje, pažnju: bitak tubitka je okarakterisan povesnošću, što, dakako, mora da bude tek ontološki dokazano. *Ako* je tubitak u osnovi svog bitka „povestan", onda iskaz koji dolazi iz njegove povesti i u nju se vraća, te povrh toga leži *pre* sve znanosti, dobija posebnu, naravno, nikada čisto ontološku težinu. Razumevanje bitka, koje leži u samom tubitku, izgovara se predontološki.

U sledećem navedenom svedočanstvu treba da se učini razgovetnim da egzistencijalna interpretacija nije nikakva izmišljotina, nego da kao ontološka „konstrukcija" poseduje svoje tlo, a s njim i svoje elementarne prednacrte.

Sledeće samoizlaganje tubitka kao „brige" izloženo je u jednoj staroj bajci:[68]

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
cui cum vellet cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
'tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo.'

„Nekada, kad je „Briga" jednom išla preko neke reke, ona vide zemljište bogato glinom; razmišljajući uze odatle jedan komad i poče da ga formira. Dok je u sebi razmišljala o tome šta je načinila, priđe joj Jupiter. Njega „Briga" zamoli da tom oformljenom komadu gline podari duh. Jupiter joj to rado učini. Ali, kada je svojoj tvorevini htela da dâ svoje ime, Jupiter joj to zabrani i zahtevaše od

68 Autor je naišao na sledeću predontološku potvrdu za egzistencijalno-ontološku interpretaciju tubitka kao brige putem članka K. Burdaha [K. Burdach], *Faust und die Sorge*. Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte I (1923), str. 1 i dalje. Burdah pokazuje da je Gete [Johann Wolfgang Goethe] bajku o brizi, koja je tradicijom nasleđena kao 220. od Higinusovih [Hyginus] bajki, preuzeo od Herdera [Johann Gottfried Herder] i preradio za drugi deo svog *Fausta*. Uporediti naročito str. 40 i dalje. – Gornji tekst je citiran prema F. Biheleru [F. Bücheler], Rheinisches Museum tom 41 (1886) str. 5, prevod prema Burdahu, l. c., str. 41–42.

nje da mora da joj dâ njegovo ime. Dok su se „Briga" i Jupiter sporili oko imena, podiže se i Zemlja (Tellus) i požele da se tvorevini dâ njeno ime, pošto mu je, eto, ipak ona pružila komad svog tela. Tako se sporeći, oni uzeše Saturna za sudiju. A Saturn im dodeli sledeću, čini se, pravednu odluku: 'Ti, Jupiteru, pošto si ti dao duh, treba pri njenoj smrti da primiš duh; ti, Zemljo, pošto si ti poklonila telo, treba da primiš telo. Ali, pošto je „Briga" prva obrazovala to bivstvo, onda neka njega, sve dok ono živi, „Briga" poseduje". A pošto postoji spor oko imena, neka se ono zove „homo", pošto je načinjeno od humusa (zemlje).'"

Ovo predontološko svedočanstvo dobija posebno značenje time što ona ne samo uopšte „brigu" vidi kao ono čemu čovekov tubitak pripada „za vreme čitavog života", nego što ta prednost „brige" nastupa u sklopu povezanosti s poznatim shvatanjem čoveka kao kompozituma od tela (Zemlje) i duha. Cura *prima* finxit: Ovo biće ima „izvor" svog bitka u brizi. Cura teneat, quamdiu vixerit: Taj izvor ne otpušta biće nego ga čvrsto drži, njime provladava, sve dok to biće „jeste u svetu". „Bitak-u-svetu" poseduje bitak skovan primereno „brizi". To biće ne dobija svoje ime (homo) s obzirom na svoj bitak, nego u odnosu na ono od čega se ono sastoji (humus). U čemu treba videti „izvorni" bitak te tvorevine, odluka o tome leži kod Saturna, „vremena".[69] U bajci izraženo predontološko određenje suštine čoveka je, prema tome, unapred vođeno pogledom na *onu* vrstu bitka koja preovladava njegovim *vremenskim boravkom u svetu*.

Povest značenja ontičkog pojma „cura" čak pušta da se prozru još i dalje osnovne strukture tubitka. Burdah[70] skreće pažnju na dvostruki smisao termina „cura", prema kojem on ne znači samo „strepnjom ispunjeno nastojanje", nego takođe i „brižljivost", „predanost". Tako Seneka u svom poslednjem pismu (ep. 124) piše:

69 Uporediti Herderovu pesmu: *Das Kind der Sorge* (Suphan XXIX, 75).

70 O. c., str. 49. Još u Stoi je μέριμνα bio jedan čvrst termin, i on se ponovo vraća u Novom Zavetu, u *Vulgati* kao sollicitudo. – Upravljenost pogleda na „brigu", koja se sledila u prethodnoj egzistencijalnoj analitici tubitka, javila se kod autora u sklopu povezanosti pokušaja interpretacije avgustinovske – a to znači grčko-hrišćanske – antropologije s obzirom na načelne fundamente koji su bili dosegnuti u Aristotelovoj ontologiji.

„Među četiri egzistirajuće prirode (drvo, životinja, čovek, bog) razlikuju se dve poslednje, jedine koje su obdarene umom, po tome što je bog besmrtan, a čovek smrtan. Kod njih, pak, dobro onoga Jednog, naime boga, dovršava njegovu prirodu, a kod onoga drugog, kod čoveka, to čini *briga* (*cura*): unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis."

Perfectio čoveka, postajanje onim što on može biti u svom slobodo-bitku za svoje najsvojstvenije mogućnosti (u projektu), „postignuće" je „brige". Jednakoizvorno, međutim, ona određuje osnovnu vrstu tog bića, primereno kojoj je ono izručeno brinutom svetu (bačenost). „Dvostruki smisao" od „cura" mni *jednu* osnovnu ustrojenost u njenoj suštinski dvostrukoj strukturi bačenog projekta.

Egzistencijalno-ontološka interpretacija nije naspram ontičkog izlaganja recimo samo jedno teorijski-ontičko uopštavanje. To bi kazivalo samo: ontički su sva držanja čoveka „puna brige" i vođena su nekakvom „predanošću" nečemu. „Uopštavanje" je *apriorno-ontološko* uopštavanje. Ono ne mni stalno nastupajuća ontička svojstva nego jednu svagda već u osnovi ležeću ustrojenost bitka. Tek ta ustrojenost bitka čini ontološki mogućnim da to biće može da bude ontički oslovljeno kao cura. Egzistencijalni uslov mogućnosti „životne brige" i „predanosti" mora da bude pojmljen u izvornom, a to znači ontološkom smislu kao briga.

Transcendentalna „opštost" fenomena brige i svih fundamentalnih egzistencijalija poseduje, s druge strane, onu širinu kojom je prethodno dato tlo na kojem se kreće *svako* ontički-svetonazorno izlaganje tubitka, svejedno da li ono tubitak razume kao „životnu brigu" i nuždu ili suprotno od toga.

Ontički sebe nametajuća „praznina" i „opštost" egzistencijalnih struktura poseduje svoju *vlastitu* ontološku određenost i punoću. Celina same ustrojenosti tubitka, stoga, u svom jedinstvu nije jednostavna već pokazuje jedno strukturalno raščlanjavanje, koje dolazi do izraza u egzistencijalnom pojmu brige.

Ontološka interpretacija tubitka dovela je predontološko samoizlaganje tog bića kao „brige" na *egzistencijalan pojam* brige. Pa ipak, analitika tubitka ne cilja na neko ontološko polaganje

osnova antropologije, ona ima fundamentalnoontološko usmerenje. Takvo usmerenje je, doduše neizgovoreno, odredilo tok dosadašnjih razmatranja, izbor fenomena i granice prodiranja analize. U pogledu na vodeće pitanje o smislu bitka i na izradu tog pitanja, međutim, istraživanje sada mora sebi *izričito* da osigura ono što je do sada zadobijeno. A nešto takvo ne može da se dosegne spoljašnjim sažimanjem onoga pretresenog. Pre mora ono što je na početku egzistencijalne analitike moglo da bude samo sirovo pokazano, da se uz pomoć onoga zadobijenog izoštri do uverljivijeg razumevanja problema.

§ 43. *Tubitak, svetovnost i realnost*

Pitanje o smislu bitka postaje uopšte mogućno samo ako nešto takvo poput razumevanja bitka *jeste*. Vrsti bitka onog bića koje nazivamo tubitak, pripada razumevanje bitka. Što je primerenije i izvornije mogla da uspe eksplikacija tog bića, utoliko sigurnije će doći do cilja dalji tok izrade fundamentalnoontološkog problema.

U sledu zadataka pripremne egzistencijalne analitike tubitka izrasla je interpretacija razumljenja, smisla i izlaganja. Analiza otključenosti tubitka je, dalje, pokazala da je njome tubitak, primereno svojoj osnovnoj ustrojenosti bitka-u-svetu, jednakoizvorno razgrnut s obzirom na svet, U-bitak i sopstvo. U faktičkoj otključenosti sveta je, dalje, sa-otkrito i unutarsvetsko biće. U tome leži: bitak tog bića biva na izvestan način uvek već razumljen, premda ne i primereno ontološki pojmljen. Predontološko razumevanje bitka obuhvata, doduše, sve biće koje je u tubitku suštinski otključeno, ali sâmo razumevanje bitka još se nije artikulisalo odgovarajući različitim modusima bitka.

Interpretacija razumljenja je istodobno pokazala da se ono najpre i ponajčešće već u razumljenju „sveta" poremetilo primereno vrsti bitka zapadanja. Takođe i tamo gde se ne radi samo o ontičkom iskustvu nego o ontološkom razumevanju, izlaganje bitka se
a najpre orijentiše na bitak unutarsvetskog bića. Pri tome bitak onoga najpre priručnog biva preskočen, a biće biva najpre pojmljeno kao predručan sklop-povezanosti-stvari (res). *Bitak* dobija smisao

realnosti.[71] Osnovna određenost bitka postaje supstancijalnost. Odgovarajući ovoj poremećenosti razumevanja bitka takođe se i ontološko razumljenje tubitka pomera u horizont tog pojma bitka. *Tubitak* je takođe poput ostalog bića *realno predručan*. Pa tako onda bitak *uopšte* dobija smisao *realnosti*. Pojam realnosti, prema tome,[a] poseduje u ontološkoj problematici jednu osobitu prednost. Ta prednost remeti put ka jednoj genuinoj egzistencijalnoj analitici tubitka, pa čak remeti već i pogled na bitak onoga unutarsvetski najpre priručnog. Konačno, ona potiskuje problematiku bitka uopšte prema stranputici. Ostali modusi bitka bivaju negativno i privativno određeni s obzirom na realnost.

Zbog toga iz jednostrane orijentacije na bitak u smislu realnosti mora da bude izvučena ne samo analitika tubitka, nego i izrada pitanja o smislu bitka uopšte. Potreban je dokaz: realnost nije jedino *jedna* vrsta bitka *među* ostalima, nego ona ontološki stoji u jednom određenom fundirajućem sklopu povezanosti sa tubitkom, svetom i priručnošću. Taj dokaz zahteva načelno pretresanje *problema realnosti*, njegovih uslova i granica.

Pod nazivom „problem realnosti" mešaju se različita pitanja: 1. da li tobože „svesti-transcendentno" biće uopšte *jeste*; 2. da li ta realnost „spoljašnjeg sveta" može da bude dovoljno *dokazana*; 3. koliko to biće, ako je ono realno, ima da se sazna u njegovom bitku-po-sebi; 4. šta uopšte znači smisao tog bića – realnost. Sledeće pretresanje problema realnosti obrađuje, s obzirom na fundamentalnoontološko pitanje, nešto trojako: a) realnost kao problem bitka i dokazivosti „spoljašnjeg sveta", b) realnost kao ontološki problem, c) realnost i briga.

a) Realnost kao problem bitka i dokazivosti „spoljašnjeg sveta"

U poretku nabrojanih pitanja o realnosti prvo je ontološko pitanje: šta realnost uopšte znači. Pa ipak, sve dok je nedostajala jedna čisto ontološka problematika i metodika, to pitanje je, ako je

71 Uporediti gore str. 120 i dalje, i str. 132–133.

ono uopšte bilo izričito postavljeno, moralo da se preplića sa pretresanjem „problema spoljašnjeg sveta", jer analiza realnosti je moguća samo na osnovu primerenog pristupa onome realnom. Kao vrsta shvatanja onoga realnog, međutim, oduvek je važilo zorno saznavanje. A ono „jeste" kao držanje duše, svesti. Ukoliko realnosti pripada karakter onoga Po-sebi i nezavisnosti, onda se sa pitanjem o smislu realnosti spaja pitanje o mogućnoj nezavisnosti onoga realnog „od svesti", odnosno o mogućnoj transcendenciji svesti u „sferu" onoga realnog. Mogućnost dovoljne ontološke analize realnosti zavisi od toga, koliko je ono *od čega* treba da postoji nezavisnost, *što* treba da bude transcendirano, i *sâmo* razjašnjeno s obzirom na njegov *bitak*. Samo tako postaje ontološki shvatljiva i vrsta bitka transcendiranja. I konačno, primarna vrsta pristupa onome realnom mora da bude osigurana u smislu jedne odluke o pitanju da li uopšte saznavanje može da preuzme tu funkciju.

Ova istraživanja, koja *prethode* jednom mogućnom ontološkom pitanju o realnosti, sprovedena su u prethodnoj egzistencijalnoj analitici. Saznavanje je, prema njoj, jedan *fundirani* modus pristupa onome realnom. To realno je suštinski dostupno samo kao unutarsvetsko biće. Sav pristup takvom biću je ontološki fundiran u osnovnoj ustrojenosti tubitka, bitku-u-svetu. Ovaj poslednji poseduje izvorniju ustrojenost bitka brige (ispred sebe – već biti u nekom svetu – kao bitak pri unutarsvetskom biću).

Pitanje, da li neki svet uopšte jeste, te da li njegov bitak može da bude dokazan, jeste kao pitanje koje postavlja *tubitak* kao bitak-u-svetu – a ko drugi bi i trebalo da ga postavi? – bez smisla. Povrh toga, ono ostaje upleteno u jednu dvoznačnost. Svet kao ono U-čemu U-bitka i „svet" kao unutarsvetsko biće, ono Pri-čemu brinućeg izrastanja, zajedno su bačeni, odnosno najpre uopšte nisu ni različiti. Svet je, međutim, suštinski otključen *sa bitkom* tubitka; „svet" je takođe svagda već otkrit sa otključenošću sveta. Svakako, upravo unutarsvetsko biće u smislu onoga realnog, onoga samo predručnog, može da ostane još pokriveno. Pa ipak, i ono realno se takođe može otkriti samo na osnovu nekog već otključenog sveta. I samo na tom osnovu ono realno može da ostane još *prikriveno*.

Pitanje o „realnosti" „spoljašnjeg sveta" postavlja se bez prethodnog razjašnjavanja *fenomena sveta* kao takvog. „Problem spoljašnjeg *sveta*" se faktički stalno orijentiše na unutarsvetsko biće (stvari i objekte). Tako, ta pretresanja teraju u jednu ontološki skoro nerazmrsivu problematiku.

Preplitanje pitanja, mešanje onoga za šta se hoće da bude dokazano s onim što se dokazuje i onim čime se dokaz vodi, pokazuje se u Kantovom „Pobijanju idealizma".[72] „Skandalom filozofije i opšteg čovekovog uma"[73] Kant naziva to što još uvek nedostaje uverljiv i za svaku skepsu poražavajući dokaz za „postojanje stvari izvan nas". On sam predlaže jedan dokaz, i to kao obrazloženje „poučka": „Puka, ali empirijski određena svest mog vlastitog postojanja dokazuje postojanje predmeta u prostoru izvan mene".[74]

Najpre valja izričito napomenuti da Kant upotrebljava termin „postojanje" [Dasein] za označavanje one vrste bitka koja se u istraživanju koje je pred nama naziva „predručnost". „Svest o mom postojanju" kazuje za Kanta: svest o mojem predručnobitku u Dekartovom smislu. Termin „postojanje" mni kako predručnobitak svesti tako i predručno-bitak stvari.

Dokaz za „postojanje stvari izvan mene" oslanja se na to da suštini vremena jednakoizvorno pripadaju promena i postojanost. Moj predručnobitak, a to znači u unutrašnjem čulu dat predručnobitak jedne mnogostrukosti predstava, jeste predručna promena. Vremenska određenost, međutim, pretpostavlja nešto postojano predručno. A ono ne može biti „u nama" „zato što upravo moje postojanje u vremenu može da bude određeno tek tim postojanim".[75] Zajedno sa empirijski stavljenom predručnom promenom „u meni" je, stoga, nužno empirijski stavljeno neko predručno postojano „izvan mene". To postojano je uslov mogućnosti predručnobitka promene „u meni". Sticanje iskustva

72 Uporediti *Kr. d. r. V.*², str. 274 i dalje, potom poboljšavajući dodaci u Predgovoru za 2. izdanje, str. XXXIX, primedba; isto tako: „O paralogizmima čistog uma", l. c. str. 399 i dalje, poseb. str. 412.

73 O. c., Predgovor, Prim.

74 O. c., str. 275.

75 O. c., str. 275.

o bitku-u-vremenu predstava jednakoizvorno stavlja ono promenjujuće „u meni" i ono postojano „izvan mene".

Dokaz svakako nije nikakav kauzalni zaključak, pa prema tome nije ni opterećen njegovom neprobitačnošću. Kant gotovo da daje jedan „ontološki dokaz" iz ideje jednog vremenitog bića. Najpre se čini kao da je Kant napustio kartezijansku polaznu postavku jednog subjekta koji se zatiče izolovan. Ali, to je samo privid. Već i to da Kant uopšte zahteva dokaz za „postojanje stvari izvan mene", pokazuje da on tačku oslonca za tu problematiku uzima u subjektu, kod onoga „u meni". A onda i sam dokaz biva proveden takođe polazeći od empirijski date promene „u meni". To zato što je samo „u meni" iskušano „vreme" koje i nosi dokaz. Vreme pruža tlo za dokazujući odskok u ono „izvan mene". Povrh toga, Kant tvrdi: „Problematski [idealizam], koji ... prethodno daje samo nemoć da se neko postojanje izvan našeg dokaže neposrednim iskustvom, jeste umski i primeren je jednoj temeljitoj filozofskoj vrsti mišljenja; naime, da se, pre nego što ne bude pronađen neki dovoljan dokaz, ne dopusti nikakav odlučujući sud."[76]

Međutim, čak i ako bi ontička prednost izolovanog subjekta i unutrašnjeg iskustva bila napuštena, ipak bi Dekartova pozicija ostala ontološki održana. Ono što Kant dokazuje – ako se uopšte jedanput prizna ispravnost dokaza i njegove baze – to je nužni zajednički predručnobitak promenljivog i postojanog bića. Ali, ovaj jednaki poredak dva predručna još ne kazuje ni zajednički predručnobitak subjekta i objekta. Pa čak ako bi to bilo i dokazano, još uvek bi ostalo pokriveno ono ontološki odlučujuće: osnovna ustrojenost „subjekta", tubitka, kao bitka-u-svetu. *Zajednički predručnobitak onoga fizičkog i onoga psihičkog ontički i ontološki je potpuno različit od fenomena bitka-u-svetu.*

Razliku *i sklop povezanosti* onoga „u meni" i „izvan mene" Kant pretpostavlja – faktički s pravom, ali nema pravo ako to čini u smislu svoje dokazne tendence. Nije pokazano nešto takvo, da je ono što se po niti vodilji vremena isposlovalo o zajedničkom predručnobitku onoga menjajućeg i onoga postojanog, tačno takođe i

76 O. c., str. 274–275.

za sklop povezanosti onoga „u meni" i onoga „izvan mene". Ali, da je bila viđena u dokazu pretpostavljena celina razlike i sklopa povezanosti onoga „unutra" *i* onoga „izvan", da je bilo ontološki pojmljeno ono što je tom pretpostavkom pretpostavljeno, onda bi se u sebi srušila mogućnost da se dokaz za „postojanje stvari izvan mene" drži za još uvek odolevajući i nužan.

„Skandal filozofije" se ne sastoji u tome što sve do sada još uvek nedostaje taj dokaz, nego *u tome što se takvi dokazi uvek iznova iščekivaju i pokušavaju*. Takva iščekivanja, namere i zahtevi izrastaju iz jednog ontološki nedovoljnog postavljanja polaznih postavki *onoga od čega* nezavisno i „izvan čega" jedan „svet" treba da bude dokazan kao predručan. Nisu nedovoljni dokazi, nego je *prenisko određena* vrsta bitka dokazujućeg bića i bića koje iziskuje dokaz. Stoga može da nastane privid da je dokazivanjem nužnog zajedničkog predručnobitka dva predručna dokazano, ili je barem samo dokazivo, nešto o postojanju kao bitku-u-svetu. Ispravno razumljeno postojanje opire se takvim dokazima, zato što ono u svom bitku svagda već *jeste*, za šta naknadno dolazeći dokazi drže za nužno da mu to tek demonstriraju.

Ako bi se htelo da se iz nemogućnosti dokazâ za predručnobitak stvari izvan nas zaključi da taj predručnobitak, stoga, treba „prihvatiti samo putem *verovanja*",[77] onda se izokretanje problema ne bi prevladalo. Ostalo bi da postoji predmnjenje, da se u osnovi i idealnim načinom mora moći navesti neki dokaz. Omeđivanjem na neku „veru u realnost spoljašnjeg sveta" neprimerena polazna postavka problema potvrđena je i onda kada se toj veri izričito vrati njeno vlastito „pravo". Zajedno s tim načelno se postavlja zahtev za nekim dokazom, premda se pokušava da se tom zahtevu udovolji nekim drugim putem od puta stringentnog dokaza.[78]

77 O. c. Predgovor, prim.

78 Uporediti: V. Diltaj [Wilhelm Dilthey], *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890). Sabrani spisi V, o, str. 90 i dalje.
Diltaj nedvosmisleno kaže na samom početku te rasprave: „Jer, ako za čoveka treba da bude data neka opštevažeća istina, onda mišljenje mora, prema metodi koju je najpre Dekart naveo, da prokrči sebi jedan put od činjenica svesti prema spoljašnjoj zbiljnosti", o. c., str. 90.

Čak i ako bi se htelo da se pozove na to da subjekat mora da pretpostavlja, te da on takođe uvek već nesvesno i pretpostavlja da je „spoljašnji svet" predručan, da postoji, ipak bi još uvek ostalo u igri konstruktivno postavljanje polazne postavke jednog izolovanog subjekta. Fenomen bitka-u-svetu bi time bio pogođen isto onako malo kao i dokazom nekog zajedničkog predručnobitka onoga fizičkog i onoga psihičkog. Takvim pretpostavkama postojanje dolazi uvek već „suviše kasno", zato što ono, ukoliko kao biće sprovodi tu pretpostavku, – a drugačije ona nije mogućna, – *kao biće* svagda već jeste u nekom svetu. „Ranije" od svake postojanju primerene pretpostavke i primerenog držanja jeste „apriori" ustrojenosti bitka u vrsti bitka brige.

Verovati u realnost „spoljašnjeg sveta", s pravom ili bez njega, *dokazivati* te realnosti, dovoljno ili nedovoljno, *pretpostavljati* te realnosti, izričito ili ne, takvi pokušaji pretpostavljaju, ne savladavši u potpunoj prozirnosti svoje vlastito tlo, jedan najpre *besvetovan* subjekat, odnosno subjekat koji nije siguran u svoj svet, te koji u osnovi mora sebi tek da osigura neki svet. Bitak-u-svetu biva pritom od samog početka postavljen na neko shvatanje, mnjenje, izvesnost i veru, na jedno držanje koje je i sâmo uvek već jedan fundirani modus bitka-u-svetu.

„Problem realnosti" u smislu pitanja: da li neki spoljašnji svet jeste predručan, postoji, i da li je on dokaziv, pokazuje se kao nemogućan problem, ne zato što on u konsekvenci vodi u neodržive aporije, nego zato što sâmo biće, koje je tema tog problema, gotovo da odbija takvo postavljanje pitanja. Ne treba dokazivati da je i kako je predručan neki „spoljašnji svet", nego treba da se pokaže zašto postojanje, tubitak kao bitak-u-svetu poseduje tendencu da „spoljašnji svet" najpre „saznajnoteorijski" pokopa u ništavnost, da bi ga potom tek putem dokaza pustio da uskrsne. Osnov za to leži u zapadanju tubitka i u time motivisanom premeštanju primarnog razumevanja bitka na bitak kao predručnost. Ako je postavljanje pitanja u toj ontološkoj orijentaciji „kritičko", onda ono kao najbliže i jedino izvesno predručno nalazi neko puko „unutrašnje". Nakon razaranja izvornog fenomena bitka-u-svetu na osnovu preostalog ostatka, izolovanog subjekta, sprovodi se spajanje s nekim „svetom".

Mnogostrukost pokušaja rešavanja „problema realnosti", ko-
ji su bili obrazovani variranjima realizma i idealizma i njihovim
posredovanjima, u istraživanju koje je pred nama ne mogu se
opširno diskutovati. Koliko je izvesno da će u svima njima imati
da se pronađe jezgro pravog ispitivanja, toliko bi bilo naopako
kada bi se htelo da se čvrsto rešenje problema dobije proračuna-
vanjem onoga svagda ispravnog. Pre je potreban načelan uvid
da različiti saznajnoteorijski pravci ne promašuju toliko kao sa-
znajnoteorijski, nego što na osnovu propuštanja egzistencijalne
analitike tubitka uopšte ne zadobijaju ni tlo za jednu fenomenal-
no osiguranu problematiku. To *tlo* se takođe ne može zadobiti ni
naknadnim fenomenološkim poboljšavanjima pojma subjekta i a
svesti. Time nije zajamčeno da neprimereno *postavljanje pitanja*
ipak i dalje ne postoji.

S tubitkom kao bitkom-u-svetu unutarsvetsko biće je svagda
već otključeno. Čini se da se ovaj egzistencijalno-ontološki iskaz
poklapa s tezom *realizma* da je spoljašnji svet realno predručan.
Ukoliko u egzistencijalnom iskazu ne bude poreknut predručnobi-
tak unutarsvetskog bića, on se u rezultatu – gotovo doksografski
– podudara s tezom realizma. Ali, on se od svakog realizma načel-
no razlikuje po tome što realizam za realnost „sveta" drži da joj je
potreban dokaz, a da je istodobno ta realnost takođe i dokaziva.
I jedno i drugo je u egzistencijalnom iskazu upravo negirano. Ono,
međutim, što taj iskaz potpuno odvaja od realizma jeste ontološko
nerazumevanje realizma. Pa on ipak pokušava da realnost ontički
objasni realnim sklopovima povezanosti dejstvovanja između
onoga realnog.

Nasuprot realizmu *idealizam*, ma koliko on u rezultatu bio još
i protivstavljen i neodrživ, ima jednu načelnu prednost – u slučaju b
da on samog sebe ne razume pogrešno kao „psihološki" idealizam.
Ako idealizam naglašava da bitak i realnost jesu samo „u svesti",
onda tu dolazi do izraza razumevanje toga da bitak ne može da bu-
de objašnjen bićem. Međutim, ako ostaje neobjašnjeno *da* se ovde
događa razumevanje bitka i *šta* ontološki kazuje sâmo to razume-
vanje bitka, kako je ono mogućno i da ono pripada ustrojenosti c

bitka tubitka, onda on gradi interpretaciju realnosti u prazno. Da bitak nije objašnjiv bićem i da je realnost mogućna samo u razumevanju bitka, ipak ne oslobađa od toga da se pita o bitku svesti, same res cogitans. U konsekvenci idealističke teze leži ontološka analiza same svesti predskicirana kao nezaobilazan prethodni zadatak. Samo zato što bitak jeste „u svesti", a to znači razumljiv u tubitku, tubitak može da razume i da dovede do pojma takođe i karaktere bitka poput: nezavisnost, „Po-sebi", uopšte realnost. Samo zato je „nezavisno" biće kao ono unutarsvetski susretajuće obazirno pristupačno.

Ako naziv idealizam kazuje koliko i razumevanje toga da bitak ni-
a kada nije objašnjiv bićem, nego da je on za svako biće svagda već ono „transcendentalno", onda u idealizmu leži jedina i ispravna mogućnost filozofske problematike. Onda Aristotel nije bio manje idealist od Kanta. Ako idealizam znači svođenje sveg bića na jedan subjekat ili svest, koji se ističu samo time što u svom bitku ostaju *neodređeni* i u najboljem slučaju negativno okarakterisani kao „nestvaroviti", onda taj idealizam nije metodički manje naivan od najgrubljeg realizma.

Ostaje još mogućnost da se problematika realnosti postavi *pre* svake „stanovišne" orijentacije tezom: svaki subjekat jeste šta on jeste samo za neki objekat, i obrnuto. U toj formalnoj polaznoj postavci, međutim, ostaju članovi korelacije, isto onoliko koliko i sama ta korelacija, ontološki neodređeni. Ali, u osnovi celina korelacije ipak biva nužno mišljena kao „bilo kako" *bivstvujuća*, dakle, u pogledu na neku određenu ideju o bitku. Naravno, ako je pre toga egzistencijalno-ontološko tlo osigurano ukazivanjem na bitak-u-svetu, onda se pomenuta korelacija naknadno dâ saznati kao formalizovano, ontološki indiferentno odnošenje.

Diskusija neizgovorenih pretpostavki samo „saznajnoteorijskih" pokušaja rešavanja problema realnosti pokazuje da on mora da se kao ontološki problem uzme natrag u egzistencijalnu analitiku tubitka.[79]

79 Nedavno je Nikolaj Hartman [Nicolai Hartmann] po Šelerovom postupku svojoj ontološki orijentisanoj teoriji saznanja položio u osnov tezu o saznavanju kao „bitkovnom odnosu". Uporediti: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2. dopunjeno izd. 1925. – Šeler kao i Hartman previđaju, međutim, na jednak način, pri svoj različitosti svoje fenomenološke polazne baze, da „ontologija" u svojoj predanjem nasleđenoj osnovnoj orijentaciji zakazuje u odnosu na tubitak,

b) Realnost kao ontološki problem

a

Ako naziv realnost mni bitak unutarsvetski predručnog bića (res) – a pod njim se ništa drugo i ne razume – onda to za analizu tog modusa bitka znači: *unutarsvetsko* biće može se ontološki pojmiti samo ako je razjašnjen fenomen unutarsvetskosti. A ova poslednja osniva se u fenomenu *sveta*, koji sa svoje strane kao suštinski strukturni momenat bitka-u-svetu pripada osnovnoj ustrojenosti tubitka. Bitak-u-svetu je, opet, ontološki skopčan u strukturnoj celovitosti bitka tubitka, kao kakva je bila okarakterisana briga. Ali, time su označeni fundamenti i horizonti čije razjašnjavanje omogućava tek analiza realnosti. Tek u tom sklopu povezanosti postaje ontološki razumljiv takođe i karakter onoga Po-sebi. Iz orijentacije na taj problemski sklop povezanosti u ranijim analizama bio je interpretiran bitak unutarsvetskog bića.[80]

Doduše, u izvesnim se granicama neka fenomenološka karakteristika realnosti onoga realnog već može dati bez izričite egzistencijalno-ontološke baze. To je pokušao Diltaj u gore spomenutoj raspravi. O onome realnom se stiče iskustvo u impulsu i volji. Realnost je *otpor*, tačnije: otpornost. Analitička izrada fenomena otpora jeste ono pozitivno u spomenutoj raspravi i najbolje konkretno obistinjenje ideje jedne „opisujuće i raščlanjavajuće psihologije". Pravi učinak analize fenomena otpora, međutim, biva sprečen saznajnoteorijskom problematikom realnosti. „Stav o fenomenalnosti" ne dopušta Diltaju da dođe do ontološke interpretacije bitka svesti. „Volja i njeno ometanje nastupaju unutar

---

i da upravo u saznavanje uključeni „bitkovni odnos" (up. gore str. 61 i dalje) prisilno vodi ka njenoj *načelnoj* reviziji, a ne samo ka kritičkom poboljšavanju. Potcenjivanje neizgovorene širine dejstva jedne ontološki nerazjašnjene polazne postavke bitkovnog odnosa tera Hartmana u jedan „kritički realizam", koji je u osnovi potpuno stran nivou problematike koju on eksponira. Za Hartmanovo shvatanje ontologije up. *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* u Spomenici Paulu Natorpu [Paul Natorp] 1924, str. 124 i dalje.

80 Uporediti pre svega § 16, str. 103 i dalje: Svetomernost okolnog sveta koja se javlja na unutarsvetskom biću; § 18, str. 114 i dalje: Udovoljenje i značenjskost. Svetovnost sveta; § 29, str. 169 i dalje: Tubitak kao nahođenje – O bitku-po-sebi unutarsvetskog bića up. str. 106–107.

iste svesti."[81] Vrsta bitka ovoga „nastupati", smisao bitka ovoga „unutar", bitkovni odnos svesti prema onom realnom samom – svemu tome je potrebno ontološko određenje. To da takvo određenje izostaje, leži konačno u tome što je Diltaj „život", „iza" kojega se, naravno, ne može vratiti, ostavio da stoji u ontološkoj indiferenci. Pa ipak, ontološka interpretacija tubitka ne znači ontičko vraćanje na neko drugo biće. To što je Diltaj bio saznajnoteorijski opovrgnut, ne može da odvrati od toga da se učini plodnim ono pozitivno u njegovim analizama, što je upravo pri tim opovrgavanjima ostalo nerazumljeno.

Tako je nedavno Šeler prihvatio Diltajevu interpretaciju realnosti.[82] On zastupa jednu „voluntativnu teoriju postojanja". Postojanje se pri tome razume u Kantovskom smislu kao predručnobitak. „Bitak predmeta je neposredno dat samo u odnošenju prema nagonu i volji". Šeler ne tvrdi samo, poput Diltaja, da realnost nikada ne biva primarno data u mišljenju i shvatanju; on pre svega upućuje na to da sâmo saznavanje opet nije suđenje, te da je znanje jedan „bitkovni odnos".

I za ovu teoriju načelno važi ono što je već moralo da bude kazano o ontološkoj neodređenosti fundamenata kod Diltaja. Ontološka fundamentalna analiza „života" ne može ni naknadno da se umetne kao podgradnja. Ona nosi i uslovljava analizu realnosti, potpunu eksplikaciju otpornosti i njenih fenomenalnih pretpostavki. Otpor susreće u jednom Ne-proći-kroz, kao sprečavanje jednog hteti-proći-kroz. Ali, ovim je već otključeno nešto na šta *idu* nagon i volja. Ontička neodređenost tog tamo-na-šta, međutim, ne sme da se previdi ili čak da se shvati kao Ništa. Ovo ići na ..., koje nailazi na otpor i koje jedino i može „nailaziti", i sâmo već jeste *pri* nekoj celovitosti udovoljenja. A njena otkritost osniva se u otključenosti

81 Uporediti: *Beiträge*, o. c., str. 134.

82 Uporediti: *Die Formen des Wissens und die Bildung*. Predavanje 1925. Prim. 24 i 25. Primedba pri korekturi: Šeler je sada u zbirci rasprava *Die Wissensformen und die Gesellschaft* 1926, koja se upravo pojavila, objavio svoje odavno najavljeno istraživanje „Erkenntnis und Arbeit" (str. 233 i dalje). Odsek VI te rasprave (str. 455) donosi jedan opširan prikaz „voluntativne teorije postojanja" u sklopu povezanosti s pohvalama i kritikom Diltaja.

celine upućivanja značenjskosti. *Iskustvo otpora, a to znači težnji primereno otkriće onoga otpornog, ontološki je mogućno samo na osnovu otključenosti sveta.* Otpornost karakteriše bitak unutarsvetskog bića. Iskustva otpora određuju faktički samo širinu i pravac otkrivanja unutarsvetski susretajućeg bića. Njihovo sumiranje ne uvodi tek otključenje sveta nego ga pretpostavlja. Ovo „protiv" i „spram" su u svojoj ontološkoj mogućnosti nošeni otključenim bitkom-u-svetu.

Otpor se takođe ne iskušava ni u nekom za sebe „nastupajućem" nagonu ili volji. Ovi poslednji pokazuju se kao modifikacije brige. Samo biće ove vrste bitka može da naiđe na ono otporno kao neko unutarsvetsko. Prema tome, ako realnost biva određena otpornošću, onda ostaje da se obrati pažnja na nešto dvojako: prvo, time je pogođen samo *jedan* karakter realnosti među ostalima; a potom, za otpornost je nužno pretpostavljen već otključeni svet. Otpor karakteriše „spoljašnji svet" u smislu unutarsvetskog bića, a nikada u smislu sveta. *„Svest o realnosti" je i sama jedan način bitka-u-svetu.* Na taj egzistencijalni osnovni fenomen nužno se vraća sva „problematika spoljašnjeg sveta".

Ukoliko „cogito sum" treba da služi kao polazište egzistencijalne analitike tubitka, onda je potrebno ne samo da se njegova sadržina preokrene, nego je potrebno i njeno novo ontološki-fenomenalno obistinjenje. Prvi iskaz je tada: „sum", i to u smislu: ja-jesam-u-nekom-svetu. Kao takvo biće „ja jesam" u bitkovnoj mogućnosti za različita držanja (cogitationes) kao načine bitka pri unutarsvetskom biću. Nasuprot tome, Dekart kaže: cogitationes su predručne, zajedno s time je u tome predručan i neki ego kao besvetovna res cogitans.

c) Realnost i briga

Realnost se kao ontološki naziv odnosi na unutarsvetsko biće. Ako on služi za označavanje te vrste bitka uopšte, onda priručnost i predručnost fungiraju kao modusi realnosti. Ali, ako se toj reči prepusti njeno predajom nasleđeno značenje, onda ona mni bitak a

u smislu čiste predručnosti stvari. Međutim, nije svaka predručnost predručnost stvari. „Priroda" koja nas „obuhvata", doduše, jeste unutarsvetsko biće, ali ni vrstu bitka onoga priručnog ni onoga predručnog ne pokazuje na način „prirodne stvarovitosti". Ma kako taj bitak „prirode" bio interpretiran, *svi* modusi bitka unutarsvetskog bića ontološki su fundirani u svetovnosti sveta, a time u fenomenu bitka-u-svetu. Iz toga proističe uvid: realnost niti poseduje neku prednost unutar modusa bitka unutarsvetskog bića, niti takva vrsta bitka uopšte može ontološki primereno da okarakteriše nešto takvo poput sveta i tubitka.

Realnost je u poretku ontoloških fundirajućih sklopova povezanosti i mogućnog kategorijalnog i egzistencijalnog legitimisanja *upućena natrag na fenomen brige*. To da se realnost ontološki osniva u bitku tubitka, ne može da znači da bi ono realno moglo biti kao ono što ono samo po sebi jeste, samo ako i dok tubitak egzistira.

Dakako, samo dok tubitak *jeste*, a to znači ontička mogućnost razumevanja bitka, „ima" bitka. Ako tubitak ne egzistira, onda takođe „nije" „nezavisnost" i takođe „nije" ono „Po-sebi". Nešto takvo tada nije ni razumljivo ni nerazumljivo. Tada se takođe ni unutarsvetsko biće niti može otkriti, niti može ležati u prikrivenosti. *Tada* se ne može ni kazati da biće jeste, niti da ono nije. Zasigurno se *sada*, sve dok jeste razumevanje bitka, a time i razumevanje predručnosti, može kazati da će *tada* biće još i nadalje biti.

Naznačena zavisnost bitka, ne bića, od razumevanja bitka, a to znači zavisnost realnosti, ne onoga realnog, od brige, osigurava dalju analitiku tubitka od jedne nekritičke, ali uvek iznova sebe nametajuće interpretacije tubitka po niti vodilji ideje o realnosti. Tek orijentacija na ontološki *pozitivno* interpretiranu egzistencijalnost daje jamstvo da se u faktičkom toku analize „svesti", „života", u osnov ipak neće položiti bilo koji, premda indiferentan smisao realnosti.

To da biće vrste bitka tubitka ne može da bude pojmljeno iz realnosti i supstancijalnosti, izrazili smo tezom: *supstanca čoveka je egzistencija*. Interpretacija egzistencijalnosti kao brige i njeno

razgraničavanje spram realnosti ipak ne znače kraj egzistencijalne analitike, nego samo puštaju da oštrije istupe preplitanja problema u pitanju o bitku i njegovim mogućnim modusima, i o smislu takvih modifikacija: samo ako razumevanje bitka *jeste*, biće kao biće postaje pristupačno; samo ako jeste biće vrste bitka tubitka, razumevanje bitka je mogućno kao biće.

§ 44. Tubitak, otključenost i istina

Filozofija je od davnina istinu stavljala zajedno s bitkom. Prvo a
otkriće bitka bića od strane Parmenida „identifikuje" bitak s dokučujućim razumljenjem bitka: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.[83] U svom nacrtu povesti otkrića ἀρχαί[84] Aristotel naglašava da su filozofi pre njega, vođeni „samim stvarima", bili prisiljeni na dalje ispitivanje: αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν.[85] Istu činjenicu on označava takođe i rečima: ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις,[86] on (Parmenid) je bio prisiljen da sledi ono što se pokazalo po sebi samom. Na drugom mestu se kaže: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι,[87] oni su istraživali prisiljeni samom „istinom". To istraživanje Aristotel označava kao φιλοσοφεῖν περὶ ἀληθείας,[88] „filozofiranje" o „istini", ili takođe i ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας,[89] pokazujuće pustiti-da-vidi s obzirom na okružje „istine" i u njemu. Sama filozofija biva određena kao ἐπιστήμη τις τῆς ἀληθείας,[90] znanost o „istini". Međutim, istodobno je ona okarakterisana i kao jedna ἐπιστήμη, ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὄν,[91] kao znanost koja biće razmatra kao biće, a to znači s obzirom na njegov bitak.

83 Diels, Fragm. 3.
84 Aristotel, *Metafizika*, A.
85 O. c., 984 a 18 i dalje.
86 O. c., 986 b 31.
87 O. c., 984 b 10.
88 O. c., 983 b 2, up. 988 a 20.
89 O. c., α 1, 993 b 17.
90 O. c., 993 b 20.
91 O. c., Γ 1, 1003 a 21.

Šta ovde znači „istraživati o 'istini'", znanost o „istini"? Da li se u tom istraživanju istina čini temom u smislu neke teorije saznanja ili teorije suda? Očigledno ne, jer „istina" znači isto što i „stvar", „ono sebe-samog-pokazujuće". A šta tada znači izraz „istina", ako on terminološki može da bude upotrebljen kao „biće" i „bitak"?

Međutim, ako *istina* s pravom stoji u izvornom sklopu poveza-
a nosti s *bitkom*, onda se fenomen istine pomiče u krug fundamentalnoontološke problematike. Ali, zar tada taj fenomen ne mora da susreće već i unutar pripremne fundamentalne analize, analitike tubitka? U kojem ontičko-ontološkom sklopu povezanosti stoji „istina" s tubitkom i njegovom ontičkom određenošću koju mi nazivamo razumevanje bitka? Može li se iz toga pokazati razlog, zašto bitak nužno ide zajedno sa istinom, a istina s bitkom?

Pred ovim pitanjima ne sme se uzmicati. Pošto bitak doista „ide zajedno" sa istinom, fenomen istine je takođe već stajao u temi ranijih analiza, mada ne izričito pod tim nazivom. A sada bi valjalo da se, s obzirom na zaoštravanje problema bitka, fenomen istine izričito granično obuhvati, pa da se fiksiraju u njemu uključeni problemi. Pritom, ono što je ranije bilo razlagano ne treba da
b bude samo sažeto. Istraživanje uzima novu polaznu postavku.

Analiza polazi od *tradicionalnog pojma istine* i pokušava da slobodno položi njegove ontološke fundamente (a). Polazeći od tih fundamenata postaje vidljiv *izvorni* fenomen istine. A polazeći od ovoga dâ se pokazati *izvedenost* tradicionalnog pojma istine (b). Istraživanje čini razgovetnim da pitanju o „suštini" istine nužno sa-pripada pitanje o *vrsti bitka* istine. Ujedno s tim ide razjašnjavanje ontološkog smisla besede da „ima istine", i vrste nužnosti kojom „moramo da pretpostavimo" da „ima" istine (c).

a) Tradicionalni pojam istine i njegovi ontološki fundamenti

Tradicionalno shvatanje suštine istine i mnjenje o njenoj prvobitnoj definiciji karakterišu tri teze: 1. „Mesto" istine je iskaz (sud). 2. Suština istine leži u „podudaranju" suda s njegovim

predmetom. 3. Aristotel, otac logike, dodelio je istinu sudu kao njenom izvornom mestu; on je, takođe, i začetnik definicije istine kao „podudaranja".

Ovde nije nameravana nekakva povest pojma istine, koja bi mogla da bude prikazana samo na tlu povesti ontologije. Nekoliko karakterističnih upućivanja na ono što je poznato treba da uvedu analitička pretresanja.

Aristotel kaže: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα,[92] „doživljaji" duše, νοήματα („predstave"), jesu ujednačavanja na stvarima. Ovaj iskaz, koji nikako nije postavljen kao izričita definicija suštine istine, postao je povod za obrazovanje kasnijeg formulisanja suštine istine kao adaequatio intellectus et rei. Toma Akvinski,[93] koji za definiciju upućuje na Avicenu, a ovaj je nju sa svoje strane preuzeo iz *Knjige definicija* (X vek) Isaka Izraelija, upotrebljava za adaequatio (ujednačavanje) takođe i termine correspondentia (odgovaranje) i convenientia (poklapanje).

Novokantovska je teorija saznanja XIX veka tu definiciju istine višestruko označila kao izraz jednog metodički zaostalog naivnog realizma i proglasila je za nespojivu s postavljanjem pitanja koje je prošlo kroz Kantov „kopernikanski obrt". Pritom se previđa, na šta je još Brentano [Franz Brentano] skrenuo pažnju, da se i Kant čvrsto drži tog pojma istine, i to tako snažno da ga on uopšte i ne stavlja na pretresanje: „Staro i čuveno pitanje, za koje se mislilo da logičare dovodi u tesnac ..., jeste pitanje: *Šta je istina*? Objašnjenje naziva istine, naime, da je ona podudaranje saznanja sa svojim predmetom, ovde biva poklonjeno i pretpostavljeno ..."[94]

„Ako se istina sastoji u podudaranju nekog saznanja sa svojim predmetom, onda taj predmet mora time da bude različit od drugih predmeta, jer neko saznanje je pogrešno ako se ne podudara s predmetom na koji se odnosi, iako ono sadrži nešto što bi zasigurno moglo da važi o ostalim predmetima."[95] A u Uvodu za transcendentalnu

92 Aristotel, *de interpr.* 1, 16 a 6.
93 Uporediti: Toma Akvinski, *Quaest. disp. de veritate*, pit. I, čl. 1.
94 *Kritik d. r. V.*[2] str. 82.
95 O. c., str. 83.

dijalektiku Kant kaže: „Istina ili privid nisu u predmetu, ukoliko on biva zren, nego u sudu o njemu, ukoliko on biva mišljen."[96]

Karakteristisanje istine kao „podudaranja", adaequatio, ὁμοίωσις, doduše, veoma je opšta i prazna. Ali, ono će ipak da ima nekakvo pravo ako se održi uprkos najraznovrsnijim interpretacijama saznanja, koje ipak nosi taj istaknuti predikat. Sada ćemo da pitamo o fundamentima tog „odnošenja". *Šta je, zajedno sa ostalim, neizričito stavljeno u toj celini odnošenja – adaequatio intellectus et rei? Kakav ontološki karakter poseduje sâmo to što je stavljeno zajedno sa ostalim?*

Šta uopšte mni termin „podudaranje"? Podudaranje nečega s nečim poseduje formalni karakter odnošenja nečega prema nečemu. Svako podudaranje, pa time takođe i „istina", neko je odnošenje. Ali, nije svako odnošenje podudaranje. Neki znak pokazuje *na* ono pokazano. Pokazivanje jeste jedno odnošenje, ali nije podudaranje znaka i onoga pokazanog. Ipak, očigledno je da ni svako podudaranje takođe ne mni nešto takvo poput convenientia-e fiksirane u definiciji istine. Broj 6 se podudara sa 16 – 10. Brojevi se podudaraju, oni su jednaki u pogledu na ono Koliko. Jednakost je *jedan* način podudaranja. Primereno strukturi podudaranju pripada nešto takvo poput nekog „pogleda na". Šta je ono, u pogledu na šta se podudara ono što se odnosi u adaequatio? Pri objašnjenju „odnošenja istine" mora uz ostalo da se obrati pažnja i na osobitost članova odnošenja. U pogledu na šta se podudaraju intellectus i res? Da li oni prema vrsti svog bitka i svojoj suštinskoj sadržini uopšte odaju nešto u pogledu na šta oni mogu da se podudaraju? Ako je jednakost na osnovu nedostajuće jednakovrsnosti njih dva nemogućna, jesu li ta dva (intellectus i res) onda možda slični? Ali, saznanje ipak treba da „dâ" stvar *tako kako* ona jeste. „Podudaranje" ima relacioni karakter: „Tako – Kako". Na koji način je to odnošenje mogućno kao odnošenje između intellectus-a i res? Iz ovih pitanja postaje razgovetno: za razjašnjavanje strukture istine nije dovoljno da se ta celina odnošenja jednostavno pretpostavi, nego ona mora da bude ispitana natrag u sklopu povezanosti bitka, sklopu povezanosti koji nosi tu celinu kao takvu.

96 O. c., str. 350.

Da li je za to ipak potrebno da se „saznajnoteorijska" problematika razvije s obzirom na subjekat-objekat odnošenje, ili se analiza može ograničiti na interpretaciju „imanentne svesti o istini", dakle, može da ostane „unutar sfere" subjekta? Istinito je, po opštem mnjenju, saznanje. A saznanje je suđenje. Na sudu moraju da se razlikuju: suđenje kao *realni* psihički proces i ono suđeno kao *idealna* sadržina. O toj sadržini se kaže da je „istinita". Realni psihički proces je, naprotiv, predručan, postoji, ili ne. Idealna sadržina suda stoji, prema tome, u odnošenju podudaranja. Prema tome, to odnošenje se tiče jednog sklopa povezanosti između idealne sadržine suda i realne stvari kao onoga *o čemu* se sudi. Da li je podudaranje prema vrsti svog bitka realno ili idealno, ili nijedno od ta dva? *Kako treba ontološki da bude shvaćeno odnošenje između idealno bivstvujućeg i realno predručnog*? Tá, to odnošenje ipak postoji, a u faktičkom suđenju ono ne postoji samo između sadržine suda i realnog objekta, nego istodobno i između idealne sadržine i realnog sprovođenja suda – i, očigledno, ovde još „unutrašnjije"?

Ili se o ontološkom smislu odnošenja između onoga realnog i onoga idealnog (μέθεξις) ne sme pitati? A odnošenje ipak treba da *opstoji*. Šta ontološki kazuje sastoj?

Šta to može da sprečava ispravnost ovog pitanja? Da li je slučajno to što se ovaj problem već više od dve hiljade godina nije pomakao s mesta? Da li izokretanje pitanja leži već u polaznoj postavci, u ontološki nerazjašnjenom razdvajanju onoga realnog i onoga idealnog?

I da nije, s obzirom na „zbiljsko" suđenje onoga suđenog, razdvajanje realnog sprovođenja i idealne sadržine uopšte neopravdano? Da nije zbiljnost saznavanja i suđenja razlomljena na dva načina bitka i „sloja", čije sklapanje nikada ne pogađa vrstu bitka saznavanja? Nije li psihologizam u pravu u tome što se ograđuje od tog razdvajanja, iako on sam vrstu bitka mišljenja onoga mišljenog niti ontološki razjašnjava, niti je uopšte i samo poznaje kao problem?

U pitanju o vrsti bitka adaequatio, povratak na rastavljanje na postupak suda i sadržinu suda ne vodi pretresanje napred, nego samo čini razgovetnim da razjašnjavanje vrste bitka samog saznavanja

postaje nezaobilazno. Analiza, koja je za to nužna, mora da pokuša da u razmatranje istodobno dovede i fenomen istine koji karakteriše saznanje. Kada u samom saznavanju istina postaje fenomenalno izričita? Onda kada se saznavanje legitimiše *kao istinito*. Samolegitimisanje osigurava saznavanju njegovu istinu. U fenomenalnom sklopu povezanosti legitimisanja, prema tome, mora da postane vidljivo odnošenje podudaranja.

Neka neko okrenut leđima prema zidu provede istinit iskaz: „Slika na zidu visi ukoso". Taj iskaz se legitimiše time što će taj iskazujući okrećući se da opazi sliku koja ukoso visi na zidu. Šta se u tom legitimisanju legitimiše? Koji je smisao obistinjenja iskaza? Da li se utvrđuje recimo neko podudaranje „saznanja", odnosno onoga „saznatog", sa stvari na zidu? Da i ne – svagda prema tome da li se fenomenalno primereno interpretira: šta kazuje izraz „ono saznato". Na šta se odnosi onaj iskazujući kada on – ne opažajući sliku, nego je „samo predstavljajući" – sudi? Možda na „predstave"? Izvesno ne, ako predstava ovde treba da znači: predstavljanje kao psihički postupak. On se ne odnosi na predstave ni u smislu onoga predstavljenog, ukoliko time biva mnena neka „slika" realne stvari na zidu. Pre se to „samo predstavljajuće" iskazivanje, po svom najvlastitijem smislu, odnosi na realnu sliku na zidu. Ona je mnena i ništa drugo. Svaka interpretacija koja ovde umeće bilo šta drugo što je, po njoj, u samo predstavljajućem iskazivanju mneno, krivotvori fenomenalno činjenički sastoj onoga o čemu se iskazuje. Iskazivanje je jedan bitak ka samoj bivstvujućoj stvari. A šta se legitimiše opažajem? Ništa drugo do *da* sâmo biće *jeste* ono što je bilo mneno u iskazu. Do obistinjenja dolazi to da je iskazujući bitak ka onome iskazanom jedno pokazivanje bića, *da* on *otkriva* biće ka kojem on jeste. Legitimisan biva otkrivajuće-bitak iskaza. Pri tome saznavanje u izvršenju legitimisanja ostaje da se odnosi jedino na sâmo biće. Na samom tom biću se gotovo odigrava obistinjenje. Mneno biće sâmo pokazuje sebe *tako kako* ono po samom sebi jeste, a to znači da *ono* u istosti jeste tako kao kako bivstvujući *ono* u iskazu biva pokazano, otkrito. Ne bivaju predstave upoređivane – ni među sobom ni u *odnosu* na realnu stvar. Ne treba da bude legitimisano neko podudaranje saznavanja i predmeta, ili čak onoga psihičkog i onoga fizičkog, ali takođe ne ni nekakvo

podudaranje između „sadržajâ svesti" među sobom. Legitimisano treba da bude jedino otkrito-bitak samog bića, *ono* u Kako njegove otkritosti. Ta otkritost se obistinjuje u tome što se ono iskazano, a to je sâmo biće, pokazuje *kao ono isto. Obistinjenje* znači: *sebe pokazivanje bića u istosti.*[97] Obistinjenje se provodi na osnovu jednog sebe-pokazivanja bića. To je mogućno samo tako što je iskazujuće i sebe obistinjujuće saznavanje po svom ontološkom smislu jedan *otkrivajući bitak ka* realnom biću samom.

Iskaz *jeste istinit*, znači: on otkriva biće po samom sebi. On iskazuje, on pokazuje, „pušta da vidi" (ἀπόφανσις) biće u njegovoj otkritosti. *Istinito-bitak* (*istina*) iskaza mora da bude razumljen kao *otkrivajuće-bitak*. Istina, dakle, uopšte nema strukturu nekog podudaranja između saznavanja i predmeta u smislu nekog ujednačavanja jednog bića (subjekat) sa nekim drugim (objekat).

Istinito-bitak kao otkrivajuće-bitak je opet ontološki mogućan samo na osnovu bitka-u-svetu. Ovaj fenomen, u kojem smo saznali jednu osnovnu ustrojenost tubitka, jeste *fundament* izvornog fenomena istine. To treba sada slediti još prodornije.

b) Izvorni fenomen istine i izvedenost tradicionalnog pojma istine

Istinito-bitak (istina) kazuje otkrivajuće-bitak. Ali, nije li to jedna krajnje proizvoljna definicija istine? Neka tako nasilnim određivanjima pojmova i pođe za rukom da ideju podudaranja

97 O ideji legitimisanja kao „identifikovanja" up. Huserl, *Log. Unters.*[2] tom II, 2. deo, VI istraživanje. O „Evidenciji i istini", isto, §§ 36–39, str. 115 i dalje. Uobičajeni prikazi *fenomenološke* teorije istine ograničavaju se na ono što je kazano u *kritičkim* Prolegomenama (tom 1), i beleže sklop povezanosti sa Bolcanovim [Bernard Bolzano] učenjem o stavu. Nasuprot tome, *pozitivne* fenomenološke interpretacije, koje su u osnovi različite od Bolcanove teorije, ostavljaju se po strani. Jedini koji je izvan fenomenološkog istraživanja pozitivno prihvatio spomenuta istraživanja, bio je E. Lask [Emil Lask], čiju je *Logik der Philosophie* (1911) isto onako snažno odredilo VI Istraživanje (O čulnim i kategorijalnim zorovima str. 128 i dalje), kao što su njegovo *Lehre vom Urteil* (1912) odredili spomenuti odseci o evidenciji i istini.

isključi iz pojma istine. Ne mora li taj sumnjivi dobitak da bude plaćen time što je stara „dobra" tradicija gurnuta u ništavnost? Jedino, prividno *proizvoljna* definicija sadrži samo *nužnu* interpretaciju onoga što je najstarija tradicija antičke filozofije izvorno slutila, a pretfenomenološki takođe i razumela. Istinito-bitak λόγος-a kao ἀπόφανσις-a je ἀληθεύειν na način onoga ἀποφαίνεσθαι: biće – uzimajući ga iz prikrivenosti – pustiti da se vidi u njegovoj neprikrivenosti (otkritosti). ἀλήθεια, koju Aristotel prema gore navedenim mestima izjednačava sa πρᾶγμα, φαινόμενα, znači „stvari same", ono što sebe pokazuje, *biće u Kako svoje otkritosti*. I da li je slučajno što se u jednom od Heraklitovih fragmenata,[98] *najstarijih* filozofskih pouka koji se *izričito* bave λόγος-om, nazire ispostavljeni fenomen istine u smislu otkritosti (neprikrivenosti)? λόγος-u i onome koji ga kazuje i razume, bivaju protivstavljeni oni nerazumni. λόγος je φράζων ὅκως ἔχει, on kazuje kako se drži, ponaša biće. Onima nerazumnim, naprotiv, λανθάνει, ostaje u prikrivenosti ono što čine; ἐπιλανθάνονται, oni zaboravljaju, tj. njima to ponovo tone natrag u prikrivenost. Dakle, λόγος-u pripada neprikrivenost, ἀ-λήθεια. Njen prevod rečju „istina", a pogotovu teorijska pojmovna određivanja tog izraza, pokrivaju smisao onoga što su Grci kao pretfilozofsko razumevanje „samorazumljivo" položili u osnov terminološkoj upotrebi ἀλήθεια-e.

Posezanje za tim potvrdama mora da se čuva od nesputane mistike reči; konačno, ipak je posao filozofije da *snagu najelementarnijih reči*, u kojima tubitak izgovara sebe, sačuva od toga da običnim razumom budu nivelisane do nerazumljivosti koja sa svoje strane fungira kao vrelo prividnih problema.

Ono što je ranije[99] bilo prikazano o λόγος-u i ἀλήθεια-i gotovo u dogmatskoj interpretaciji, sada je dobilo svoju fenomenalnu legitimicaju. Predložena „definicija" istine nije nikakvo *potresanje* tradicije, nego izvorno *usvajanje*, i to utoliko više onda kada uspe pokazivanje da je i kako je teorija na osnovu izvornog fenomena istine morala da dođe do ideje podudaranja.

98 Uporediti: Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Heraklit fr. 1.

99 Uporediti: str. 53 i dalje.

„Definicija" istine kao otkritosti i otkrivajuće-bitka takođe nije puko objašnjenje reči, već ona izrasta iz analize onih držanja tubitka koja smo najpre imali običaj da nazivamo „istinitim".

Istinito-bitak kao otkrivajuće-bitak jedan je način bitka tubitka. Ono što sâmo to otkrivanje čini mogućnim, nužno mora da bude nazvano „istinitim" u jednom još izvornijem smislu. *Tek egzistencijalno-ontološki fundamenti samog otkrivanja pokazuju najizvorniji fenomen istine.*

Otkrivanje je jedan način bitka bitka-u-svetu. Obazirno ili takođe prebivajući tamo-gledajuće brinjenje otkrivaju unutarsvetsko biće. To biće postaje ono otkrito. Ono je „istinito" u jednom drugom smislu. Primarno „istinit", a to znači otkrivajući, jeste tubitak. Istina u drugom smislu ne kazuje otkrivajuće-bitak (otkriće), nego otkrito-bitak (otkritost).

Ranijom analizom svetovnosti sveta i unutarsvetskog bića, međutim, bilo je pokazano: otkritost unutarsvetskog bića *osniva se* u otključenosti sveta. A otključenost je osnovna vrsta tubitka, primereno kojoj on *jeste* svoje Tu. Otključenost biva konstituisana nahođenjem, razumljenjem i besedom, i ona se jednakoizvorno tiče sveta, U-bitka i sopstva. Struktura brige kao onoga *ispred-sebe* – već biti u nekom svetu – kao bitak pri unutarsvetskom biću, krije u sebi otključenost tubitka. *Sa* njom i *kroz* nju jeste otkritost, stoga tek sa *otključenošću* tubitka biva dosegnut *najizvorniji* fenomen istine. Ono što je ranije bilo pokazano s obzirom na egzistencijalnu konstituciju onoga Tu[100] i u odnosu na svakodnevni bitak tog Tu,[101] nije se ticalo ničega drugog do najizvornijeg fenomena istine. Ukoliko tubitak suštinski *jeste* svoja otključenost, ako kao otključen otključuje i otkriva, on je suštinski „istinit". *Tubitak jeste „u istini"*. Ovaj iskaz ima ontološki smisao. On ne mni da je tubitak ontički uvek ili takođe samo svagda uveden „u svu istinu", nego da njegovoj egzistencijalnoj ustrojenosti pripada otključenost njegovog najvlastitijeg bitka.

Uz prihvatanje onoga što je ranije dobijeno, pun egzistencijalan smisao stava „tubitak je u istini" može se ponovo prikazati sledećim određenjima:

---

100 Up. str. 169 i dalje.
101 Up. str. 203 i dalje.

1. Ustrojenosti bitka tubitka suštinski pripada *otključenost uopšte*. Ona obuhvata celinu strukture bitka, koja je fenomenom brige postala ekplicitna. Brizi pripada ne samo bitak-u-svetu, nego i bitak pri unutarsvetskom biću. Jednakoizvorno s bitkom tubitka i njegovom otključenošću jeste i otkritost unutarsvetskog bića.

2. Ustrojenosti bitka tubitka, i to kao konstitutivum njegove otključenosti, pripada *bačenost*. U njoj se razgrće da tubitak svagda već jeste kao moj, i da on to jeste u jednom određenom svetu i pri jednom određenom krugu određenih unutarsvetskih bića. Otključenost je suštinski faktička.

3. Ustrojenosti bitka tubitka pripada *projekat*: otključujući bitak ka svom moći-biti. Tubitak *može* da razume *sebe* kao razumevajućeg polazeći od „sveta" i od Drugih, ili iz svog najvlastitijeg moći-biti. Ova poslednje spomenuta mogućnost kazuje: tubitak otključuje sebe samom sebi u najvlastitijem moći-biti i kao najvlastitije moći-biti. Ova *svojstvena* otključenost pokazuje fenomen najizvornije istine u modusu svojstvenosti. Najizvornija, i to najsvojstvenija otključenost, u kojoj tubitak može da bude kao moći-biti, jeste *istina egzistencije*. Ona dobija svoju egzistencijalno-ontološku određenost tek u sklopu povezanosti jedne analize svojstvenosti tubitka.

4. Ustrojenosti bitka tubitka pripada *zapadanje*. Najpre i ponajčešće tubitak je izgubljen u svom „svetu". U tome se izmestilo i razumljenje kao projekat na bitkovne mogućnosti. Izrastanje u onom Se znači gospodarenje javne izloženosti. Ono otkrito i otključeno stoji u modusu iskrivljenosti i zaključanosti putem naklapanja, žudnje za novim i dvoznačnosti. Bitak ka biću nije ugašen, ali je raskorenjen. Biće nije potpuno prikriveno nego upravo otkrito, ali istodobno iskrivljeno; ono se pokazuje – ali u modusu privida. Ujedno s tim ono pre toga otkrito ponovo tone natrag u izokrenutost i prikrivenost. *Tubitak je, pošto je suštinski zapadajući, prema ustrojenosti svog bitka, u „neistini"*. Ovaj naziv je ovde ontološki upotrebljen, isto onako kao i izraz „zapadanje". Svako ontički negativno „vrednovanje" treba pri njegovoj egzistencijalno-analitičkoj upotrebi odstraniti. *Faktičnosti* tubitka pripadaju zaključanost i pokrivenost. Potpun egzistencijalno-ontološki smisao stava: „tubitak jeste u istini", kazuje jednakoizvorno sa: „tubitak jeste u neistini".

Ali, samo ukoliko je tubitak otključen, on je takođe i zaključan; i ukoliko je s tubitkom svagda već otkrito unutarsvetsko biće, takvo biće kao ono mogućno unutarsvetski susretajuće jeste pokriveno (prikriveno) ili iskrivljeno.

Stoga tubitak suštinski mora da ono takođe već otkrito za sebe izričito prisvoji *spram* privida i iskrivljavanja, i da sebi uvek iznova osigurava otkritost. Pogotovu se sva nova otkrića ne provode na bazi potpune prikrivenosti, nego polazeći od otkritosti u modusu privida. Biće izgleda tako poput ..., a to znači da je ono na izvestan način već otkrito, a ipak još iskrivljeno.

Za biće istina (otkritost) uvek mora tek da se izbori. Biće se otima od prikrivenosti. Svagdašnja faktička otkritost je gotovo uvek neki *plen*. Da li je slučajno to što se o suštini istine Grci izjašnjavaju – sebe-izgovaraju – u jednom *privativnom* izrazu (ἀ-λήθεια)? Ne obelodanjuje li se u takvom sebe-izgovaranju tubitka jedno izvorno bitkovno razumevanje njega samog – neko, premda samo predontološko, razumljenje toga da bitak-u-neistini sačinjava jedno suštinsko određenje bitka-u-svetu?

Da boginja istine, koja vodi Parmenida, njega stavlja pred dva puta – put otkrivanja i put prikrivanja, ne znači ništa drugo do da je tubitak svagda već u istini i neistini. Put otkrivanja biva zadobijen samo u κρίνειν λόγῳ, u razumevajućem razlikovanju njih dva i odlučivanju za jedan od njih.[102]

Egzistencijalno-ontološki uslov za to da je bitak-u-svetu određen „istinom" i „neistinom" leži u *onoj* ustrojenosti bitka tubitka, a koji smo označili kao *bačeni projekat*. Ona je jedan konstitutivum strukture brige.

Egzistencijalno-ontološka interpretacija fenomena istine je odala: 1. Istina u najizvornijem smislu je otključenost tubitka, kojoj pripada otkritost unutarsvetskog bića. 2. Tubitak je jednakoizvorno u istini i neistini.

102 K. Rajnhard [Karl Reinhardt] je, up. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916), po prvi put pojmio i rešio mnogoraspravljani problem sklopa povezanosti dva dela Parmenidove poučne poeme, iako on izričito ne pokazuje ontološki fundament za sklop povezanosti ἀλήθεια-e i δόξα-e i njegovu nužnost.

Ovi stavovi mogu unutar horizonta tradicionalne interpretaci-
a je fenomena istine da postanu potpuno uvidljivi tek onda kada se bude dalo pokazati: 1. Istina, razumljena kao podudaranje, ima svoje poreklo iz otključenosti, i to putem jedne određene modifikacije. 2. Vrsta bitka same otključenosti vodi do toga da najpre njena izvedena modifikacija dolazi u razmatranje i vodi teorijsku eksplikaciju strukture istine.

Iskaz i njegova struktra, apofantičko Kao, fundirani su u izlaganju i njegovoj strukturi, u hermeneutičkom Kao, i dalje u razumljenju, otključenosti tubitka. Ali, istina važi kao istaknuto određenje tako izvedenog iskaza. Prema tome, koreni istine iskaza sežu unatrag u otključenost razumljenja.[103] Izvan i preko tog pokazatelja porekla istine iskaza, međutim, fenomen *podudaranja* mora *izričito* da bude pokazan u svojoj izvedenosti.

Bitak pri unutarsvetskom biću, brinjenje, jeste otkrivajući. A otključenosti tubitka suštinski pripada beseda.[104] Tubitak izgovara sebe; *sebe* – kao otkrivajući bitak ka biću. I on sebe kao takvog o otkritom biću izgovara u iskazu. Iskaz saopštava biće u Kako njegove otkritosti. Tubitak, koji dokučuje saopštenje, u dokučivanju donosi samog sebe u otkrivajući bitak ka razgovaranom biću. Izgovoreni iskaz sadrži u svom O-čemu otkritost bića. Ta otkritost je očuvana u onome izgovorenom. To izgovoreno postaje gotovo jedno unutarsvetski priručno, koje može da bude prihvaćeno i dalje govoreno. Na osnovu očuvanja otkritosti ono priručno izgovoreno poseduje po samom sebi jedan odnos prema biću, i o njemu ono izgovoreno jeste svagda iskaz. Otkritost je svagda otkritost od ... Takođe i u naknadnom govorenju naknadno govoreći tubitak dolazi u jedan bitak ka razgovaranom biću samom. A to biće jeste i drži se za uzeto iz jednog izvornog naknadnog sprovođenja otkrivanja.

Tubitku nije potrebno da u „originarnom" iskustvu dovede sebe pred sâmo biće, a ipak odgovarajući ostaje u jednom bitku ka njemu. Otkritost ne biva u velikoj meri prisvojena svagda vlastitim otkrivanjem, nego čuvenjem kazivanja onoga kazanog. Izrastanje

103 Uporediti gore § 33, str. 190 i dalje. Iskaz kao izvedeni modus izlaganja.
104 Uporediti § 34, str. 196 i dalje.

u tome kazanom pripada vrsti bitka onoga Se. Ono izgovoreno kao takvo preuzima bitak ka biću otkritom u iskazu. Ali, ako to biće treba da bude izričito prisvojeno s obzirom na njegovu otkritost, onda to kazuje: iskaz treba da bude legitimisan kao otkrivajući. Izgovoreni iskaz je, međutim, jedno priručno, i to tako da ono, kao otkritost čuvajuće priručno, ima po samom sebi jedan odnos prema otkritom biću. Legitimisanje otkrivajuće-bitka iskaza sada kazuje: legitimisanje odnosa iskaza, koji čuva otkritost, *prema* biću. Iskaz je jedno priručno. Biće, prema kojem iskaz kao otkrivajući ima odnos, jeste ono unutarsvetski priručno odnosno predručno. Sâm odnos se tako odaje kao predručan. Ali, odnos leži u tome da je u iskazu očuvana otkritost svagda otkritost od ... Sud „sadrži nešto što važi o predmetima" (Kant). Ali, svojim prestrojavanjem na odnošenje između onih predručnih, odnos sada i sâm dobija karakter predručnosti. Otkritost od ... postaje predručna primerenost jednog predručnog, predručna primerenost izgovorenog iskaza, *onome* predručnom, razgovaranom biću. I ako se primerenost samo još više vidi kao odnošenje između onoga predručnog, a to znači da se vrsta bitka članova odnošenja bez razlike razume kao ono samo predručno, onda se odnos pokazuje kao predručno podudaranje dva predručna.

Otkritost bića se izgovorenošću iskaza pomera u vrstu bitka onoga unutarsvetski priručnog. Ukoliko se, međutim, u njoj k a o o t k r i t o s t o d ... održava neki odnos prema onome predručnom, onda otkritost (istina) sa svoje strane postaje jedno predručno odnošenje između onih predručnih (intellectus i res).

U otključenosti tubitka fundirani egzistencijalni fenomen otkritosti postaje predručno svojstvo, koje u sebi još krije karakter odnosa i kao to svojstvo biva razlomljen u jedno predručno odnošenje. Istina kao otključenost i otkrivajući bitak ka otkritom biću postala je istina kao podudaranje između onoga unutarsvetski predručnog. Time je pokazana ontološka izvedenost tradicionalnog pojma istine.

Pa ipak, ono što je u poretku egzistencijalno-ontoloških sklopova povezanosti fundiranja poslednje, ontičko-faktički važi kao prvo i najbliže. A taj fakat se s obzirom na svoju nužnost opet osniva

u vrsti bitka samog tubitka. U brinućem izrastanju tubitak razume sebe iz onoga unutarsvetski susretajućeg. Otkrivanju pripadna otkritost biva najpre unutarsvetski prednađena u onome *iz*govorenom. Ali, ne susreće samo istina kao ono predručno, već razumevanje bitka uopšte razume najpre sve biće kao ono predručno. Najbliže ontološko promišljajuće prisećanje na najpre ontički susretajuću „istinu" razume λόγος (iskaz) kao λόγος τινός (iskaz o ..., otkritost od ...), ali interpretira taj fenomen kao ono predručno na njegovu mogućnu predručnost. Međutim, pošto je ta predručnost izjednačena sa smislom bitka uopšte, pitanje da li su ta vrsta bitka istine i njena najbliže susretajuća struktura izvorne ili nisu, uopšte *ne može* da postane živo. *Najpre gospodareće i još i danas n a č e l n o i i z r i č i t o neprevladano razumevanje bitka tubitka i sâmo pokriva izvorni fenomen istine.*

Istodobno, međutim, ne sme se prevideti da je kod Grka, koji su to najbliže razumevanje bitka prvi znanstveno obrazovali i doveli do gospodarenja, istodobno bilo živo izvorno, premda predontološko razumevanje istine, i da se ono – barem kod Aristotela – čak i potvrdilo spram pokrivanja koje je ležalo u njihovoj ontologiji.[105]

Aristotel nikada nije branio tezu da je izvorno „mesto" istine sud. On pre kaže da je λόγος način bitka tubitka, način koji može biti otkrivajući *ili* pokrivajući. Ova *dvostruka mogućnost* je ono odlikujuće na istinito-bitku λόγος-a, on je držanje koje *može takođe i da pokriva.* I pošto Aristotel nikada nije tvrdio navedenu tezu, on nikada nije ni došao u položaj da „proširi" pojam istine od λόγος-a na čisto νοεῖν. „Istina" α'ίσθησις-a i viđenja „ideja" je izvorno otkrivanje. I samo zato što νόησις primarno otkriva, može takođe i λόγος kao διανοεῖν da ima funkciju otkrivanja.

Teza, da je genuino „mesto" istine sud, poziva se ne samo bez prava na Aristotela, ona je i po svojoj sadržini neshvatanje strukture istine. Nije iskaz primarno „mesto" istine, nego *obrnuto* – iskaz se kao modus usvajanja otkritosti i kao način bitka-u-svetu osniva u otkrivanju odnosno *otključenosti* tubitka. Najizvornija „istina" je „mesto" iskaza i ontološki uslov mogućnosti za to da iskazi mogu biti istiniti ili lažni (otkrivajući ili pokrivajući).

105 Uporediti: *Eth. Nic.*, Z i *Met.* Θ 10.

Istina, razumljena u najizvornijem smislu, pripada osnovnoj ustrojenosti tubitka. Taj naziv znači jedan egzistencijal. A time je već predskiciran odgovor na pitanje o vrsti bitka istine i o smislu nužnosti pretpostavke da „ima istine".

c) Vrsta bitka istine i pretpostavka istine

Tubitak je, kao konstituisan otključenošću, suštinski u istini. Otključenost je jedna suštinska vrsta bitka tubitka. *Istine „ima" samo ukoliko tubitak jeste i sve dok jeste.* Biće je otkrito samo *onda* i otključeno je samo *onoliko dugo* dok uopšte tubitak *jeste.* Njutnovi [Isaac Newton] zakoni, stav o protivrečju, svaka istina uopšte istiniti su samo onoliko dugo dok tubitak *jeste.* Pre nego što je tubitak uopšte bio i nakon toga kada tubitka uopšte više neće biti, nije bilo nikakve istine i nikakve neće biti, zato što ona kao otključenost, otkrivanje i otkritost tada *ne može* biti. Pre nego što su Njutnovi zakoni bili otkriveni, oni nisu bili „istiniti"; odatle ne sledi da su oni bili lažni, pogotovu ne sledi da će oni onda, kada ontički nikakva otkritost više neće biti mogućna, postati lažni. U tom „ograničavanju" isto tako malo leži i neko umanjivanje istinitobitka „istinâ".

To što Njutnovi zakoni pre njega nisu bili ni istiniti ni lažni, ne može da znači da bića, koje oni otkrivajući pokazuju, pre toga nije bilo. Ti zakoni su zahvaljujući Njutnu postali istiniti, s njima je za tubitak postalo pristupačno biće po sebi samom. Sa otkritošću bića to biće se pokazuje upravo kao biće koje je pre toga već bilo. Tako otkrivati – to je vrsta bitka „istine".

Da ima „večnih istina", to će biti dovoljno dokazano tek onda kada bude uspeo dokaz da je čitavu večnost tubitak bio i da će biti. Sve dok taj dokaz izostaje, taj stav ostaje fantastična tvrdnja koja na ispravnosti ne dobija time što filozofi obično „veruju" u njega.

Sva istina je primereno svojoj suštinskoj, tubitku primerenoj vrsti bitka relativna prema bitku tubitka. Znači li ta relativnost koliko i: sva istina je „subjektivna"? Ako se „subjektivno" interpretira kao „stavljeno u samovolju subjekta", onda je izvesno da ne znači.

To stoga što otkrivanje po svom najvlastitijem smislu uskraćuje iskazivanje „subjektivnoj" samovolji i dovodi otkrivajući tubitak pred sâmo biće. I samo *zato što* „istina" kao otkrivanje *jeste* jedna *vrsta bitka tubitka*, ona može da bude uskraćena *njegovoj* samovolji. I „opštevaljanost" istine takođe je ukorenjena samo u tome što tubitak može da otkrije i slobodno daje biće po samom sebi. Samo tako to biće po samom sebi može da vezuje svaki mogućni iskaz, a to znači svoje pokazivanje. Da li ispravno razumljena istina biva i najmanje dodirnuta time što je ontički mogućna samo u „subjektu" i što stoji i pada s njegovim bitkom?

Iz egzistencijalno pojmljene vrste bitka istine sada postaje razumljiv takođe i smisao pretpostavke istine. *Zašto moramo da pretpostavimo da istine ima*? Šta znači „pretpostaviti"? Šta mni to „moramo" i „mi"? Šta kazuje: „ima istine"? Istinu „mi" pretpostavljamo zato što „mi", bivstvujući u vrsti bitka tubitka, *jesmo* „u istini". Mi je ne pretpostavljamo kao nešto „izvan" i „iznad" nas, prema čemu se, pored ostalih „vrednosti", takođe držimo. Ne pretpostavljamo
[a] mi „istinu", nego je *ona* ta koja ontološki uopšte čini mogućnim da mi možemo *biti* tako da nešto „pretpostavljamo". Tek istina *omogućava* nešto takvo poput pretpostavke.

Šta kazuje „pretpostaviti"? Nešto razumeti kao osnov bitka nekog drugog bića. Takvo razumevanje bića u njegovim bitkovnim sklopovima povezanosti mogućno je samo na osnovu otključenosti, a to znači otkrivajuće-bitka tubitka. „Istinu" pretpostaviti tada mni: nju razumeti kao nešto radi čega tubitak jeste. Ali tubitak – to leži u ustrojenosti bitka kao brige – svagda je već ispred sebe. On je biće kojem se u njegovom bitku radi o najvlastitijem moći-biti. Bitku i tome moći-biti tubitka kao bitka-u-svetu suštinski pripada otključenost i otkrivanje. Tubitku se radi o njegovom moći-biti-u-svetu i time o obazirno otkrivajućem brinjenju unutarsvetskog bića. U ustrojenosti bitka tubitka kao brizi, u onome biti-ispred-sebe, leži najizvornije „pretpostavljanje". *Pošto bitku tubitka pripada to sebe-pretpostaviti, „mi" moramo da pretpostavimo takođe i „nas" kao određene otključenošću.* Ovo „pretpostavljanje" koje leži u bitku tubitka ne drži se prema biću koje nije primereno tubitku, a kojega povrh toga još ima, nego jedino prema samom sebi. Pretpostavljena

istina, odnosno to „ima", „ono daje", čime treba da bude određen njen bitak, poseduje vrstu bitka odnosno smisao bitka samog tubitka. Pretpostavku istine moramo mi da „učinimo", zato što ona već *jeste* „učinjena" bitkom toga „mi".

Mi *moramo* da pretpostavimo istinu, ona *mora biti* kao otključenost tubitka, tako kako taj tubitak *mora* i sâm biti *kao* svagda moj i ovaj. To pripada suštinskoj bačenosti tubitka u svet. *Da li je ikada tubitak kao on sâm o tome slobodno odlučio, i da li će ikada moći da odluči o tome hoće li da dođe u „tubitak" ili ne*? „Po sebi" se uopšte ne može uvideti zašto biće treba biti *otkrito*, zašto *istina* i *tubitak* moraju biti. Uobičajeno opovrgavanje skepticizma, poricanje bitka odnosno saznatljivosti „istine", ostaje da stoji na polovini puta. Ono što ono pokazuje u formalnoj argumentaciji samo je to da, ako se sudi, istina je pretpostavljena. To je upozorenje na to da iskazu pripada „istina", da je pokazivanje, po svom smislu, jedno otkrivanje. Pritom ostaje da *stoji nerazjašnjeno, zašto* to mora da bude tako, u čemu leži ontološki osnov za taj nužni bitkovni sklop povezanosti iskaza i istine. Isto tako potpuno mračni ostaju vrsta bitka istine i smisao pretpostavljanja i njegovog ontološkog fundamenta u samom tubitku. Povrh toga biva nesaznato, da takođe i onda kada niko ne *sudi*, istina već biva pretpostavljena, ukoliko tubitak uopšte jeste.

Skeptičar ne može da bude opovrgnut, onako kao što i bitak istine ne može da bude „dokazan". Skeptičara, ako on faktički *jeste* – na način negacije istine, *nema ni potrebe* opovrgavati. Ukoliko on *jeste* i u tom bitku je sebe razumeo, on je u očajanju samoubistva ugasio tubitak, a time i istinu. Istina ne dopušta da bude dokazana u svojoj nužnosti, zato što tubitak za samog sebe ne može da bude tek stavljen pod dokaz. Koliko malo je dokazano da ima „večnih istina", toliko malo je pokazano i da je ikada – što opovrgavanja skepticizma u osnovi veruju uprkos svom poduhvatu – „bilo" nekog „zbiljskog" skeptičara. Možda češće nego što bi htela da primeti bezazlenost formalno-dijalektičkih pokušaja prepada protiv „skepticizma".

Tako se onda uopšte kod pitanja o bitku istine i nužnosti njene pretpostavke, isto kao i kod pitanja o suštini saznanja, polazno

postavlja jedan „idealan subjekat". Izričiti ili neizričiti motiv za to leži u opravdanom zahtevu, koga ipak isto tako treba ontološki tek zasnovati, da filozofija ima za temu „apriori", a ne „empirijske činjenice" kao takve. Ali, da li tom zahtevu udovoljava polazna postavka jednog „idealnog subjekta"? Nije li on jedan *fantastično idealizovani subjekat*? Ne biva li pojmom takvog subjekta promašen upravo apriori onoga samo „činjeničkog" subjekta, tubitka? Ne pripada li aprioriju faktičkog subjekta, a to znači faktičnosti tubitka, određenost da je on jednakoizvorno u istini i neistini?

Ideje nekog „čistog Ja" i neke „svesti uopšte" sadrže apriori „zbiljske" subjektivnosti tako malo, da one preskaču, odnosno uopšte ne vide ontološke karaktere faktičnosti i ustrojenosti bitka tubitka. Odbacivanje neke „svesti uopšte" ne znači negaciju apriorija, ono znači to onoliko malo koliko i polazna postavka jednog idealizovanog subjekta jamči u stvari osnovanu apriornost tubitka.

Tvrdnja „večnih istina", isto onako kao i brkanje fenomenalno osnovane „idealnosti" tubitka s nekim idealizovanim apsolutnim subjektom, spadaju u još ni izdaleka radikalno neodbačene ostatke hrišćanske teologije unutar filozofske problematike.

Bitak istine stoji u izvornom sklopu povezanosti s tubitkom. I samo zato što tubitak jeste kao konstituisan otključenošću, a to znači razumljenjem, može uopšte da bude razumljeno nešto takvo poput bitka, mogućno je razumevanje bitka.

Bitka – a ne bića – „ima" samo ukoliko istina jeste. A ona *jeste* samo ukoliko tubitak jeste i onoliko dugo dok on jeste. Bitak i istina „jesu" jednakoizvorni. Šta znači to: bitak „jeste", kada on ipak
a treba biti različit od sveg bića, to se može konkretno pitati tek ako su uopšte razjašnjeni smisao bitka i domašaj razumevanja bitka. Tek tada treba takođe izvorno razložiti šta pripada pojmu jedne znanosti *o bitku kao takvom*, njegovim mogućnostima i varijacijama. A u razgraničavanju tog istraživanja i njegove istine trebaće da se ontološki odredi to istraživanje kao otkrivanje *bića* i njegova istina.

Još uvek izostaje odgovaranje na pitanje o smislu bitka. Šta je do sada sprovedena fundamentalna analiza tubitka pripravila za izradu spomenutog pitanja? Slobodnim polaganjem fenomena brige

bila je razjašnjena ustrojenost bitka onog bića čijem bitku pripada nešto takvo poput razumevanja bitka. Bitak tubitka je time istodobno bio razgraničen spram modusâ bitka (priručnost, predručnost, realnost) koji karakterišu biće koje nije primereno tubitku. Bilo je rastumačeno sâmo razumljenje, čime je istodobno zajamčena metodička providnost razumevajući-izlagajućeg postupka interpretacije bitka.

Ako brigom treba da bude dobijena izvorna ustrojenost bitka tubitka, onda na tom osnovu mora moći da do pojma bude dovedeno takođe i razumevanje bitka koje leži u brizi, a to znači da mora moći da se granično obuhvati smisao bitka. Ali, da li s fenomenom brige *jeste* otključena najizvornija egzistencijalno-ontološka ustrojenost tubitka? Da li strukturna mnogostrukost koja leži u fenomenu brige daje najizvorniju celovitost bitka faktičkog tubitka? Da li je dosadašnje istraživanje uopšte dobilo u svoj vidokrug tubitak *kao ono celo*?

DRUGI ODSEK

Tubitak i vremenitost

§ 45. Rezultat pripremne fundamentalne analize tubitka i zadatak jedne izvorne egzistencijalne interpretacije tog bića

Šta je bilo zadobijeno pripremnom analizom tubitka, a šta je traženo? *Našli* smo osnovnu ustrojenost tematskog bića, bitak-u--svetu, čije se suštinske strukture centriraju u otključenosti. Celovitost te strukturne celine razgrnula se kao briga. U njoj leži uključen bitak tubitka. Analiza tog bitka je za nit vodilju uzela ono što je, zahvatajući unapred, bilo određeno kao suština tubitka, egzistenciju.[106] Taj naziv u formalnom pokazivanju kazuje: tubitak *jeste* kao razumevajuće moći-biti, kojem se u takvom bitku radi o njemu kao vlastitom bitku. To biće, tako bivstvujući, jesam svagda ja sâm. Izrada fenomena brige pribavila je uvid u konkretnu ustrojenost egzistencije, a to znači u njen jednakoizvoran sklop povezanosti s faktičnošću i zapadanjem tubitka.

Traži se odgovor na pitanje o smislu bitka uopšte, a pre toga mogućnost radikalne izrade tog osnovnog pitanja sve ontologije. a
Ali, slobodno polaganje horizonta, u kojem nešto takvo poput bitka uopšte postaje najpre razumljivo, postaje jednako razjašnjavanju

106 Uporediti § 9, str. 69 i dalje.

mogućnosti razumevanja bitka uopšte, koje i sâmo pripada ustrojenosti bića koje nazivamo tubitak.[107] A razumevanje bitka pušta da se kao suštinski momenat bitka tubitka *radikalno* razjasni ipak samo onda kada je biće, čijem bitku ono pripada, po samom sebi *izvorno* interpretirano s obzirom na njegov bitak.

Smemo li ontološko karakterisanje tubitka qua brige da upotrebimo kao *izvornu* interpretaciju tog bića? Po kojem merilu egzistencijalna analitika tubitka treba da bude procenjena u vezi s njenom izvornošću odnosno neizvornošću? Tá šta uopšte kazuje *izvornost* jedne ontološke interpretacije?

Ontološko istraživanje je jedna mogućna vrsta izlaganja koje je bilo označeno kao izrada i prisvajanje jednog razumljenja.[108] Svako izlaganje ima svoje predimanje, svoj predvid i svoj prethvat. Ako ono kao interpretacija postane izričit zadatak jednog istraživanja, onda je celini tih „pretpostavki", koju nazivamo *hermeneutička situacija*, potrebno prethodno pojašnjenje i osiguranje iz nekog osnovnog iskustva i u tom osnovnom iskustvu „predmeta" koji treba otključiti. Ontološka interpretacija, koja treba slobodno da položi biće s obzirom na njemu vlastitu ustrojenost bitka, vezana je za to da jednom prvom fenomenalnom karakteristikom dovede tematsko biće u predimanje na kojem se odmeravaju svi koraci analize koji dolaze nakon toga. Ali, istodobno je tim koracima potrebno neko vođstvo putem mogućnog pred-vida na vrstu bitka dotičnog bića. Predimanje i predvid tada istodobno predskiciraju pojmovnost (prethvat), u koju treba uzdići sve strukture bitka.

Jedna *izvorna* ontološka interpretacija, međutim, zahteva ne samo uopšte jednu u fenomenalnom odmeravanju osiguranu hermeneutičku situaciju, već mora sebi izričito da osigura i to, da li je *celinu* tematskog bića dovela u predimanje. Isto tako, nije dovoljno neko, premda fenomenalno osnovano, prvo predskiciranje bitka tog bića. Pred-vid na taj bitak pre mora da pogodi taj bitak s obzirom na *jedinstvo* pripadnih i mogućnih strukturnih momenata. Tek tada može s fenomenalnom sigurnošću da bude

107 Uporediti § 6, str. 40 i dalje; § 21, str. 127 i dalje; § 43, str. 240 i dalje.
108 Uporediti § 32, str. 184 i dalje.

postavljeno pitanje o smislu jedinstva celovitosti bitka celog bića i da na njega bude odgovoreno.

Da li je provedena egzistencijalna analiza tubitka izrasla iz takve hermeneutičke situacije, da je njome zajamčena fundamentalnoontološki zahtevana izvornost? Može li se od dobijenog rezultata – bitak tubitka je briga – napredovati ka pitanju o izvornom jedinstvu te strukturne celine?

Kako stoji s pred-vidom koji je do sada vodio ontološki postupak? Ideju egzistencije odredili smo kao razumevajuće moći-biti, kojem se radi o njegovom bitku samom. Ali, kao *svagda moje*, to moći-biti slobodno je za svojstvenost ili nesvojstvenost ili njihovu modalnu indiferencu.[109] Dosadašnja interpretacija se ograničavala, polazeći kod prosečne svakodnevice, na analizu indiferentnog odnosno nesvojstvenog egzistiranja. Doduše, takođe je već i tim putem moglo i moralo da bude dosegnuto jedno konkretno određenje egzistencijalnosti egzistencije. Pa ipak je ontološko karakterisanje ustrojenosti egzistencije ostalo opterećeno jednim suštastvenim nedostatkom. Egzistencija kazuje moći-biti – ali takođe i svojstveno moći-biti. Sve dok se egzistencijalna struktura svojstvenog moći-biti ne preuzme u ideju egzistencije, pred-vidu koji vodi *egzistencijalnu* interpretaciju nedostaje izvornost.

A kako stoji s predimanjem dosadašnje hermeneutičke situacije? Kada i kako je egzistencijalna analiza sebi osigurala to da je ona, polaznom postavkom kod svakodnevice, *ceo* tubitak – to biće od njegovog „početka" pa sve do njegovog „kraja" – prisilno dovela u fenomenološko razmatranje koje daje temu? Tvrdilo se, doduše, da je briga celovitost strukturne celine ustrojenosti tubitka.[110] Ne leži li, međutim, već u polaznoj postavci interpretacije odricanje mogućnosti da se u razmatranje dovede tubitak kao celina? Ipak je svakodnevica upravo bitak „između" rođenja i smrti. Pa ako egzistencija određuje bitak tubitka, a njena suština biva sakonstituisana onim moći-biti, onda tubitak, sve dok egzi- a
stira, mogući-biti mora svagda nešto *još ne biti*. Biće, čiju esenciju

109 Uporediti § 9, str. 69 i dalje.
110 Uporediti § 41, str. 230 i dalje.

sačinjava egzistencija, suštinski se opire mogućnom shvatanju njega kao celog bića. Hermeneutička situacija do sada ne samo da sebi nije osigurala „imanje" celog bića, nego postaje čak i upitno da li je ono uopšte dosežno, i da li jedna izvorna ontološka interpretacija tubitka mora da se izjalovi – na vrsti bitka tematskog bića samog.

Nešto je postalo takvo da se ne može prevideti: *dosadašnja egzistencijalna analiza tubitka ne može polagati pravo na izvornost.* U predimanju uvek je stajao samo *nesvojstveni* bitak tubitka, a i taj tubitak kao *ne ceo* tubitak. Ako interpretacija bitka tubitka kao fundament izrade osnovnog ontološkog pitanja treba da postane izvorna, onda ona mora da je pre toga bitak tubitka egzistencijalno iznela na svetlost u njegovoj mogućnoj *svojstvenosti* i *celovitosti.*

Tako onda izrasta i zadatak da se tubitak stavi u predimanje kao ono celo. A to ipak znači: jedanput uopšte tek razviti pitanje o onome moći-biti-ceo tog bića. U tubitku izostaje, sve dok on jeste, svagda još nešto što on može biti i što će on i biti. A tom izostanku pripada sam „kraj". „Kraj" bitka-u-svetu je smrt. Taj kraj, pripadan onome moći-biti, a to znači egzistenciji, ograničava i određuje
a svagda mogućnu celovitost tubitka. To biti-na-kraju tubitka u smrti, a time biti-ceo tog bića, međutim, moći će fenomenalno odmereno da bude uvedeno u pretresanje mogućnog celo-*bitka* samo onda kada bude zadobijen jedan ontološki dovoljan, a to znači *egzi-*
b *stencijalan* pojam smrti. Ali, smrt *jeste* primerena tubitku samo u
c jednom egzistencijelnom *bitku ka smrti.* Egzistencijalna struktura tog bitka pokazuje se kao ontološka ustrojenost onoga moći-biti-ceo tubitka. Ceo egzistirajući tubitak, prema tome, pušta da se dovede u egzistencijalno predimanje. Ali, može li tubitak da takođe i *svojstveno* ceo egzistira? Kako uopšte treba da bude određena svojstvenost egzistencije, ako ne u pogledu na svojstveno egzistiranje? Odakle uzimamo kriterij za to? Očigledno je da sâm tubitak u svom bitku mora prethodno da dâ mogućnost i način svoje svojstvene egzistencije, osim ako mu ona ne može biti ni ontički nametnuta ni ontološki pronađena. Osvedočenje jednog svojstvenog moći-biti, međutim, daje savest. Kao i smrt, tako i ovaj fenomen tubitka zahteva jednu genuino egzistencijalnu interpretaciju. Ona vodi do uvida

da jedno svojstveno moći-biti tubitka leži u onome *hteti-imati-savest*. A ova egzistencijelna mogućnost tendira, prema smislu svog bitka, ka egzistencijalnoj određenosti putem bitka ka smrti.

Pokazivanjem jednog *svojstvenog moći-biti-ceo* tubitka egzistencijalna analitika osigurava sebi ustrojenost *izvornog* bitka tubitka, a svojstveno moći-biti-ceo istodobno postaje vidljivo kao modus brige. Time je onda osigurano takođe i fenomenalno dovoljno tlo za jednu izvornu interpretaciju smisla bitka tubitka.

Ali, izvorni ontološki osnov egzistencijalnosti tubitka je *vremenitost*. Raščlanjena strukturna celovitost bitka tubitka kao brige postaje egzistencijalno razumljiva tek iz nje. Kod tog nalaza interpretacija smisla bitka tubitka ne može da se zadrži. Egzistencijalno-vremenitoj analizi tog bića potrebno je konkretno obistinjenje. Pre toga dobijene ontološke strukture tubitka moraju povratno da budu slobodno položene na njihov vremeniti smisao. Svakodnevica se razgrće kao modus vremenitosti. Tim ponavljanjem pripremne fundamentalne analize tubitka, međutim, istodobno postaje prozirniji i fenomen same vremenitosti. Iz nje tada postaje razumljivo, zašto tubitak u osnovi svog bitka jeste i može biti povestan i zašto on *kao povestan* može da obrazuje istoriju.

Ako vremenitost sačinjava izvorni smisao bitka tubitka, a tom biću se u njegovom bitku radi *o tom bitku samom*, onda brizi mora da bude potrebno „vreme", pa ona, prema tome, mora da računa s „vremenom". Vremenitost tubitka obrazuje „računanje vremena". U njemu iskušano „vreme" najbliži je fenomenalni aspekat vremenitosti. Iz nje izrasta svakodnevno-vulgarno razumevanje vremena. A ono se razvija u tradicionalan pojam vremena.

Rasvetljavanje izvora „vremena" „u kojem" susreće unutarsvetsko biće, vremena kao unutarvremenosti, otvara jednu suštinsku mogućnost vremenovanja vremenitosti. Time se razumevanje priprema za jedno još izvornije vremenovanje vremenitosti. U njemu se osniva razumevanje bitka koje je konstitutivno za bitak tubitka. Projekat nekog smisla bitka uopšte može se provoditi [a] u horizontu vremena.

Istraživanje koje je obuhvaćeno u odseku koji je pred nama, stoga, prolazi kroz sledeće stadije: Mogućno biti-ceo tubitka i bitak ka smrti (1. poglavlje); tubitku primereno osvedočenje jednog svojstvenog moći-biti i odlučnost (2. poglavlje); svojstveno moći-biti-ceo tubitka i vremenitost kao ontološki smisao brige (3. poglavlje); vremenitost i svakodnevica (4. poglavlje); vremenitost i povesnost (5. poglavlje); vremenitost i unutarvremenost kao izvor vulgarnog pojma vremena (6. poglavlje).[111]

111 U XIX veku S. Kjerkegor izričito je zahvatio i prodorno promišljao problem
b egzistencije kao egzistencijelan problem. Ali, njemu je egzistencijalna problematika toliko strana, da on u ontološkom pogledu stoji sasvim pod vlašću Hegela i njegovog viđenja antičke filozofije. Zbog toga se može filozofski više naučiti iz njegovih „okrepljujućih" spisa nego iz teorijskih – izuzevši raspravu o pojmu strepnje.

PRVO POGLAVLJE

Mogućno biti-ceo tubitka i bitak ka smrti

---

§ 46. Prividna nemogućnost ontološkog shvatanja i određivanja tubitku primerenog biti-ceo

Ono što je nedovoljno u hermeneutičkoj situaciji, iz koje je proistekla prethodna analiza tubitka, treba da bude prevladano. S obzirom na predimanje celog tubitka, koje nužno mora da se zadobije, mora da se postavi pitanje da li to biće kao ono egzistirajuće uopšte može da postane pristupačno u svom biti-ceo. Čini se da za nemogućnost zahtevanog predimanja govore važni razlozi koji leže u ustrojenosti bitka tubitka samog.

Očigledno je da brizi, koja obrazuje celovitost strukturne celine tubitka, prema njenom ontološkom smislu protivreči jedno mogućno biti-ceo tog bića. Primarni momenat brige, ono „ispred-sebe", ipak kazuje: tubitak egzistira svagda radi samog sebe. „Sve dok on jeste", sve do svog kraja, on se drži prema svom moći-biti. Takođe i onda kada on, još egzistirajući, više ništa nema „pred sobom" i kada je „zaključio svoj račun", njegov bitak još uvek je određen tim „ispred-sebe". Beznadežnost, na primer, ne otkida tubitak od njegovih mogućnosti, nego je samo jedan vlastiti modus *bitka ka* tim mogućnostima. Ni svih iluzuja lišena „spremnost *na* sve" ne krije u sebi ništa manje to „ispred-sebe". Taj strukturni momenat

brige ipak nedvosmisleno kaže da u tubitku još uvek *izostaje* nešto, što kao ono moći-biti njega samog još nije postalo „zbiljsko". U suštini osnovne ustrojenosti tubitka leži, prema tome, jedna *stalna nezaključenost.* Necelovitost znači neki izostanak na onome moći-biti.

Pa ipak, čim tubitak „egzistira" tako da na njemu naprosto više ništa ne izostaje, onda je takođe već ujedno s tim on postao više-ne-tu-bitak. Ukidanje izostanka bitka kazuje poništenje njegovog bitka. Sve dok tubitak *jeste* kao biće, on nikada nije dosegao svoju „celinu". Ali, ako je zadobije, onda dobitak postaje naprosto gubitak bitka-u-svetu. *Kao biće* on tada više nikada ne postaje doseziv iskustvom.

Osnov nemogućnosti da se tubitak kao bivstvujuća celina ontički dosegne iskustvom, pa usled toga nemogućnosti da se ontološki odredi u svom biti-ceo, ne leži u nekoj nesavršenosti *moći saznanja.* Prepreka stoji na strani *bitka* tog bića. Ono što uopšte ne može tek *biti tako kako* neko iskustvo pretenduje da shvati tubitak, načelno se uskraćuje dosezivosti iskustvom. Ali, zar tada otčitavanje ontološke celovitisti bitka na tubitku ne ostaje jedan beznadežan poduhvat?

To „ispred-sebe" ne dopušta da bude izbrisano kao suštinski strukturni momenat brige. Ali, da li je održivo takođe i ono što smo iz toga zaključili? Nije li se u samo formalnoj argumentaciji zaključilo o nemogućnosti shvatanja celog tubitka? Ili, da nije čak u osnovi tubitak nehotično polazno postavljen kao neko predručno, ispred kojeg se stalno podmeće neko još-ne-predručno? Da li je argumentacija zahvatila to Još-ne-biti i ono „Ispred" u jednom genuinom *egzistencijalnom* smislu? Da li je beseda o „kraju" i „celovitosti" bila u fenomenalnom odmeravanju na tubitku? Da li je izraz „smrt" imao biološko ili egzistencijalno-ontološko, pa uopšte i dovoljno sigurno granično obuhvaćeno značenje? I jesu li doista iscrpljene sve mogućnosti da se tubitak učini pristupačnim u svojoj celini?

Ova pitanja iziskuju odgovor, pre nego što problem celovitosti tubitka može da bude isključen kao ništavan. Pitanje o celovitosti tubitka – kako egzistencijelno pitanje o jednom mogućnom

moći-biti-ceo, tako i egzistencijalno pitanje o ustrojenosti bitka „kraja" i „celovitosti" – krije u sebi zadatak pozitivne analize do sada zapostavljenih fenomena egzistencije. U centru ovih razmatranja stoji ontološko karakterisanje tubitku primerenog biti-na-kraju i dobijanje jednog egzistencijalnog pojma o smrti. Istraživanja koja se na to odnose raščlanjuju se na sledeći način: iskustvena dosezivost smrti Drugih i mogućnost shvatanja jednog celog tubitka (§ 47); izostanak, kraj i celovitost (§ 48); razgraničavanje egzistencijalne analize smrti naspram mogućnih drugih interpretacija tog fenomena (§ 49); predskiciranje egzistencijalno-ontološke strukture smrti (§ 50); bitak ka smrti i svakodnevica tubitka (§ 51); svakodnevni bitak ka smrti i potpuni egzistencijalni pojam smrti (§ 52); egzistencijalni projekat jednog svojstvenog bitka ka smrti (§ 53).

§ 47. Iskustvena dosezivost smrti Drugih i mogućnost shvatanja jednog celog tubitka

Dosezanje celine tubitka u smrti istodobno je gubitak bitka onoga Tu. Prelaz u više-ne-tubitak uklanja tubitak upravo iz mogućnosti da stekne iskustvo o tom prelazu i da ga razume kao prelaz o kojem je stečeno iskustvo. Neka nešto takvo, dakako, svagdašnjem tubitku i ostane uskraćeno u odnosu na njega samog. Ipak, utoliko uverljivija je smrt Drugih. Neko okončanje tubitka, prema tome, postaje „objektivno" pristupačno. Tubitak može, pogotovu zato što on suštinski jeste sabitak s Drugima, da dobije iskustvo o smrti. Ta „objektivna" datost smrti tada mora da omogući takođe i neko ontološko granično obuhvatanje celovitosti tubitka.

Da li ovo verovatno obaveštenje, koje je crpljeno iz vrste bitka tubitka kao jednog-sa-drugim-bitka, da se do-kraja-dospeli tubitak Drugih bira za rezervnu temu za analizu celovitosti tubitka, vodi ka napred postavljenom cilju?

Takođe je i tubitak Drugih sa svojom u smrti dosegnutom celinom jedno više-ne-tubitak u smislu više-ne-bitak-u-svetu. Zar umirati ne kazuje otići-iz-sveta, izgubiti bitak-u-svetu? To više-ne-bitak-u-svetu onoga umrlog je isto tako još – ekstremno

razumljeno – i jedan bitak u smislu samo-još-predručno-bitka jedne susretajuće telesne stvari. Na umiranju Drugih može se steći iskustvo o čudnovatom fenomenu bitka, koji pušta da bude određen kao preokret jednog bića iz vrste bitka tubitka (odnosno života) u više-ne-tubitak. *Kraj* bića qua tubitka je *početak* tog bića qua pukog predručnog.

Ova interpretacija preokreta iz tubitka u samo-još-predručno-bitak ipak promašuje fenomenalan sastoj utoliko što ono još-preostajuće biće ne prikazuje nikakvu puku telesnu stvar. Čak i predručan leš je, teorijski viđeno, još mogućan predmet patološke anatomije, a tendenca njegovog razumljenja ostaje orijentisana na ideju života. Ono samo-još-predručno jeste „više" od neke *beživotne* materijalne stvari. S njim susreće jedno *neživo* koje je izgubilo život.

Ali, čak ni ovo karakterisanje onoga još-preostajućeg ne iscrpljuje potpuni tubitku primereni fenomenalan nalaz.

Onaj „preminuli", koji je za razliku od onoga umrlog bio otrgnut od onih „koji su ostali iza njega", predmet je „brinjenja" na način posmrtne svečanosti, pogreba, grobnog kulta. I to opet zato što on u svojoj vrsti bitka jeste „još više" od jednog samo brinljivog okolosvetski priručnog pribora. U tugujući-prisećajućem prebivanju pri njemu oni koji ostaju iza njega *jesu s njim* u jednom modusu poštujuće skrbi. Bitkovni odnos prema mrtvom zbog toga takođe ne sme da bude shvaćen ni kao *brinući* bitak pri nekom priručnom.

U takvom sabitku s mrtvim onaj preminuli *sâm* faktički više nije „tu", ne postoji. Pa ipak, sabitak uvek mni jedan-sa-drugim-bitak u istom svetu. Onaj preminuli je napustio i ostavio iza sebe naš „svet". *Iz njega* mogu oni ostajući još *biti s njim*.

Što primerenije bude fenomenalno shvaćeno ono više-ne-tubitak onoga preminulog, utoliko razgovetnije će se pokazati da takav sabitak s mrtvim upravo *ne* stiče iskustvo o svojstvenom do-kraja-dospelo-bitku onoga preminulog. Smrt se, doduše, razgrće kao gubitak, ali više kao takav gubitak o kojem oni preostajući stiču iskustvo. U trpljenju gubitka ipak ne postaje pristupačan gubitak bitka kao takav, kojeg „otrpi" onaj umirući. U genuinom

smislu mi ne stičemo iskustvo o umiranju Drugih, nego smo najviše uvek samo „pri tome".

Pa čak i kada bi bilo mogućno i dopušteno da se umiranje Drugih „psihološki" rastumači u tome biti-pri-tome, nikako ne bi bio shvaćen time mneni način da jeste, naime, kao doći-do-kraja. Pitanje je postavljeno o ontološkom smislu umiranja onoga umirućeg kao jedne bitkovne mogućnosti *njegovog* bitka, a ne o načinu satubitka i još-tubitka preminulog sa onima ostajućim. Uputstvo da se smrt, o kojoj se steklo iskustvo na Drugima, uzme kao tema za analizu kraja tubitka i celovitosti, ne može ni ontički ni ontološki dati ono što ono mni da može dati.

Ali, upućivanje na umiranje Drugih kao rezervnu temu za ontološku analizu tubitkovne zaključenosti i celovitosti počiva pre svega na jednoj pretpostavci koja može da se dokaže kao potpuno previđanje vrste bitka tubitka. Ta pretpostavka leži u mnjenju da tubitak može proizvoljno da bude zamenjen drugim tubitkom, tako da ono što na vlastitom tubitku ostaje kao nešto o čemu se ne može steći iskustvo, postaje pristupačno na tuđem tubitku. Ali, da li je ta pretpostavka zbilja tako neosnovana?

Bitkovnim mogućnostima jednog-sa-drugim-bitka u svetu neosporno pripada *zastupljivost* jednog tubitka drugim. U svakodnevici brinjenja višestruko i stalno se upotrebljava takva zastupljivost. Svako odlaženje ka ..., svako pridonošenje od ... zastupljivo je u krugu najbliže brinutog „okolnog sveta". Široka mnogostrukost zastupljivih načina bitka-u-svetu proteže se ne samo na uglađene moduse javnog jednoga-sa-drugim, nego se isto tako tiče i onih mogućnosti brinjenja koje su ograničene na određene krugove, koji su skrojeni prema pozivima, staležima i životnoj dobi. Takvo zastupanje je, međutim, po svom smislu uvek zastupanje „u" nečemu i „pri" nečemu, a to znači u brinjenju o nečemu. Ali, svakodnevni tubitak razume sebe najpre i ponajčešće polazeći od onoga *šta* on obično brine. „*Jeste* se" ono čime se bavi. U odnosu na taj bitak, na svakodnevno izrastanje-jednoga-sa-drugim pri brinutom „svetu", zastupljivost je ne samo uopšte mogućna, nego ona kao konstitutiv čak pripada tome jednoga-sa-drugim. *Ovde* može, pa čak i mora jedan tubitak u izvesnim granicama „*biti*" drugi tubitak.

Pa ipak, ova mogućnost zastupanja potpuno se izjalovi ako se radi o zastupanju one mogućnosti bitka koja sačinjava ono doći-do-kraja tubitka i daje mu kao takvom njegovu celinu. *Niko ne može Drugome oduzeti njegovo umiranje.* Neko doista može „da ode u smrt za nekoga drugoga". Pa ipak, to uvek kazuje: žrtvovati se za Drugoga „*u jednoj određenoj stvari*". Takvo umiranje za ..., međutim, nikada ne može da znači da se time Drugome i najmanje oduzima njegova smrt. Umiranje mora svaki tubitak svagda sâm da uzme na sebe. Smrt je, ukoliko ona „jeste", primereno suštini svagda moja smrt. I to ona znači jednu vlastitu mogućnost bitka, u kojoj se naprosto radi o bitku svagda vlastitog tubitka. Na umiranju
a se pokazuje da smrt biva ontološki konstituisana svagdamojošću i egzistencijom.[112] Umiranje nije nikakav događaj nego jedan fenomen koga treba egzistencijalno razumeti, i to u jednom istaknutom smislu kojeg treba još bliže granično obuhvatiti.

Ali, ako „skončavanje" kao umiranje konstituiše celovitost tubitka, onda bitak same celine mora i da se pojmi kao egzistencijalni fenomen svagda vlastitog tubitka. U „skončavanju" i time konstituisanom biti-ceo tubitka nema, primereno suštini, nikakvog zastupanja. Ovo egzistencijalno stanje stvari previđa se predloženim izlazom, ako on umiranje Drugih potura kao rezervnu temu za analizu celovitosti.

Tako se iznova izjalovio pokušaj da se ono biti-ceo tubitka fenomenalno odmereno učini pristupačnim. Ali, rezultat tih razmišljanja ne ostaje negativan. Ona su se provodila u jednoj, premda sirovoj, orijentaciji na fenomene. Smrt je pokazana kao egzistencijalan fenomen. To potiskuje istraživanje na jednu čisto egzistencijalnu orijentaciju na svagda vlastiti tubitak. Za analizu smrti kao umiranja ostaje još samo mogućnost da se taj fenomen ili dovede do jednog čisto *egzistencijalnog* pojma ili, pak, da se odreknemo njegovog ontološkog razumevanja.

Dalje se, pri karakterisanju prelaza od tubitka ka više-ne-tubitku kao više-ne-bitku-u-svetu, pokazalo da otići-iz-sveta *tubitka* u smislu umiranja mora da se razlikuje od jednog otići-iz-sveta onoga samo-živećeg. Skončavanje jednog živećeg mi terminološki shvatamo

112 Uporediti § 9, str. 69 i dalje.

kao dokončavanje. Ta razlika može da postane vidljiva samo razgraničavanjem tubitku primerenog skončavanja naspram kraja nekog života.[113] Doduše, umiranje se može shvatiti takođe i fiziološko-biološki. Medicinski pojam „Exitus" se, međutim, ne poklapa s pojmom dokončavanja.

Iz dosadašnjeg pretresanja ontološke mogućnosti shvatanja smrti istodobno postaje jasno da nametljive supstrukcije bića druge vrste bitka (predručnost ili život) neprimetno prete da unesu zbrku u interpretaciju tog fenomena, pa čak i u njegovu *prvu* primerenu prethodnu datost. To treba predusresti samo tako što će za dalju analizu biti potražena jedna dovoljna ontološka određenost konstitutivnih fenomena, kao što su ovde kraj i celovitost.

§ 48. Izostanak, kraj i celovitost

Ontološko karakterisanje kraja i celovitosti može u okvirima ovog istraživanja da bude samo privremeno. Da bi se ono dovoljno obavilo zahteva se ne samo ispostavljanje *formalne* strukture kraja uopšte i celovitosti uopšte. Njemu je istodobno potrebno i razvijanje njenih mogućnih regionalnih, a to znači deformalizovanih strukturalnih varijacija koje se odnose na svagda određeno „stvarstveno" biće i koje su determinisane iz njegovog bitka. Taj zadatak, opet, pretpostavlja jednu dovoljno jednoznačnu, pozitivnu interpretaciju onih vrsta bitka, koje zahtevaju regionalno rastavljanje sveukupnosti bića. Razumevanje ovih načina bitka, međutim, zahteva jednu razjašnjenu ideju o bitku uopšte. Primereno obavljanje ontološke analize kraja i celovitosti izjalovljuje se ne samo zbog opširnosti teme, nego zbog načelne teškoće da za savladavanje tog zadatka mora da bude pretpostavljeno kao već pronađeno i poznato upravo ono što se u ovom istraživanju traži (smisao bitka uopšte).

Preovladavajuće interesovanje sledećih razmatranja pripada onim „varijacijama" kraja i celovitosti koji kao ontološke određenosti

113 Uporediti § 10, str. 73 i dalje.

tubitka treba da vode jednu izvornu interpretaciju tog bića. Sa stalnim pogledom na već ispostavljenu egzistencijalnu ustrojenost tubitka moramo pokušati da odlučimo koliko su oni pojmovi o kraju i celovitosti, koji su se najpre nametnuli, ma koliko oni još i ostali kategorijalno neodređeni, tubitku ontološki neprimereni. Odbacivanje takvih pojmova mora da bude produženo u obrazovanju pozitivnog *dodeljivanja* njihovoj specifičnoj regiji. Time se učvršćuje razumevanje za kraj i celovitost u varijanti kao egzistencijalije, što jamči mogućnost jedne ontološke interpretacije smrti.

Ali, ako analiza kraja i celovitosti tubitka uzima tako široko razapetu orijentaciju, onda to isto tako ne može da znači da bi egzistencijalni pojmovi kraja i celovitosti trebalo da budu dobijeni putem neke dedukcije. Važi obrnuto, da se egzistencijalan smisao onoga doći-do-kraja tubitka uzme od samog tog tubitka, te da se pokaže kako takvo „skončavanje" može da konstruiše jedno *biti-ceo* bića koje *egzistira*.

Ono što je do sada pretreseno o smrti dopušta da bude formulisano u tri teze: 1. Tubitku pripada, sve dok on jeste, jedno još-ne, koje će on da postane – stalni izostanak. 2. Ono doći-do-svog-kraja onoga svagda još-ne-na-kraju-bivstvujućeg (bitku primereno ukidanje izostanka) poseduje karakter onoga više-ne-tubitak. 3. Ono doći-do-kraja uključuje u sebi jedan za svagdašnji tubitak naprosto nezastupljivi modus bitka.

Na tubitku je jedna stalna „necelovitost", koja smrću nalazi svoj kraj, neprecrtiva. Ali, da li fenomenalno stanje stvari da tubitku, sve dok on jeste, „pripada" to još-ne, sme da se interpretira kao *izostanak*? U odnosu na koje biće mi besedimo o izostanku? Taj izraz mni ono što nekom biću doduše pripada, ali još nedostaje. Izostajanje kao nedostajanje osniva se u jednoj pripadnosti. Izostaje na primer ostatak jedne isplate duga, koji još treba da bude primljen. Ono izostajuće još nije raspoloživo. Otplata „duga" kao ukidanje izostanka znači „pristizanje", a to je jedno-za-drugim-stizanje ostatka, čime se ono još-ne gotovo popunjava, sve dok ne bude „sakupljena" dugovana suma. Zbog toga izostajanje mni: još-ne-biti-sakupljen onoga što zajedno-pripada. U tome ontološki leži nepriručnost delova koje treba prikupiti, koji su jednake vrste bitka

kao oni već priručni, a koji sa svoje strane pristizanjem ostatka ne modifikuju svoju vrstu bitka. Ono opstojeće ne-zajedno biva uništeno gomilajućim sastavljanjem delova. *Biće na kojem još nešto izostaje poseduje vrstu bitka onoga priručnog.* To Zajedno, odnosno ono u njemu fundirano Nezajedno karakterišemo kao *sumu.*

Ovo Nezajedno, koje pripada jednom takvom modusu onoga Zajedno, nedostajanje kao izostanak, međutim, nikako ne može ontološki da odredi ono još-ne, koje kao mogućna smrt pripada tubitku. To biće uopšte nema vrstu bitka nekog unutarsvetski priručnog. Ono Zajedno bića, kao koje tubitak jeste „u svom proticanju" sve dok ne bude dovršio „svoj tok", ne konstituiše se nekim „stalno proticajućim" sakupljanjem delova bića koje je samo od sebe već nekako i negde priručno. Tubitak *nije* zajedno tek onda kada se popuni njegovo još-ne i on jeste to tako malo da upravo tada on više nije. Tubitak svagda egzistira uvek već upravo tako da njemu *pripada* njegovo još-ne. Ali, zar nema bića koje jeste kako jeste, a kojem može da pripada neko još-ne, a da to biće ne bi moralo da ima vrstu bitka tubitka?

Na primer, može da se kaže: na Mesecu još izostaje poslednja četvrtina da bi bio pun. To još-ne smanjuje se s iščezavanjem pokrivajuće senke. Pritom je Mesec ipak uvek već predručan kao celina. Ne uzimajući u obzir to da Mesec ni kao pun nikada ne može da se shvati *ceo*, to još-ne ovde nikako ne znači jedno još ne *biti*-zajedno pripadnih delova, nego se ono tiče jedino opažajućeg *shvatanja*. Tubitku pripadno još-ne, međutim, ostaje ne samo privremeno i povremeno nepristupačno za vlastito i tuđe iskustvo, nego ono uopšte još „nije" „zbiljsko". Problem se ne tiče *shvatanja* tubitku primerenog još-ne, nego njegovog mogućnog bitka odnosno *nebitka*. Tubitak mora *postati*, a to znači *biti*, kao on sam, što on još nije. Da bismo, prema tome, *tubitku primereni bitak toga još-ne* mogli poredeći da odredimo, moramo da uzmemo u razmatranje biće čijoj vrsti bitka pripada postajanje.

Nezreo plod, na primer, ide u susret svojoj zrelosti. Pritom se u sazrevanju ono što on još nije nikako ne gomila na njemu kao neko još-ne-priručno. Sâm plod dovodi sebe do zrelosti, i takvo sebe-dovođenje karakteriše njegov bitak kao ploda. Sve izmislivo,

koje bi moglo da bude pridoneseno, ne bi moglo da odstrani nezrelost ploda, kada to biće ne bi *samo od sebe* došlo do zrelosti. Ovo još-ne nezrelosti ne mni neko izvanstojeće Drugo, koje bi, ravnodušno prema plodu, moglo da bude predručno na njemu ili s njim. Ono mni sâm taj plod u njegovoj specifičnoj vrsti bitka. Ta još nepotpuna suma je kao ono priručno „ravnodušna" prema nedostajućem nepriručnom ostatku. Strogo uzevši, ta suma ne može prema njemu biti ni neravnodušna ni ravnodušna. Ipak, sazrevajući plod ne samo da nije ravnodušan prema nezrelosti kao nečemu Drugom samog sebe, nego sazrevajući on *jeste* nezrelost. To još-ne je već uključeno u njegov vlastiti bitak, i to nikako ne kao samovoljno određenje nego kao konstitutiv. Odgovarajući tome takođe i tubitak, sve dok jeste, *jeste svagda već svoje još-ne.*[114]

Ono što na tubitku sačinjava „necelovitost", stalno ispred-sebe, nije ni izostanak nekog sumativnog Zajedno, a pogotovu to nije još-ne-bio-postao-pristupačan, nego je jedno još-ne koje svagda ima da bude jedan tubitak kao biće koje on jeste. Isto tako, poređenje s nezrelošću ploda pokazuje, pri izvesnom podudaranju, ipak suštastvene razlike. Obratiti pažnju na njih znači dosadašnju besedu o kraju i skončavanju saznati u njihovoj neodređenosti.

Ako se takođe i sazrevanje, specifičan bitak ploda, kao vrsta bitka onoga još-ne (nezrelosti) s tubitkom formalno poklapa u tome što i tubitak poput sazrevanja u jednom smislu, koji još treba granično obuhvatiti, svagda već *jeste* svoje još-ne, onda to ipak ne može da znači da se zrelost kao „kraj" i smrt kao „kraj" poklapaju i s obzirom na ontološku strukturu kraja. Sa zrelošću se *dovršava* plod. Međutim, da li je smrt, do koje dospeva tubitak, dovršenje u tom smislu? Tubitak je, doduše, svojom smrću svoj „tok dovršio". Da li je on time takođe nužno iscrpio svoje specifične mogućnosti? Ne bivaju li mu pre one upravo oduzete? Takođe i „nedovršeni" tubitak skončava. S druge strane, tubitku je tako malo potrebno da

114 Razlika između celog i sume ὅλον i πᾶν, totum i compositum, poznata je od Platona i Aristotela. Time, naravno, još nije *saznata* i uzdignuta u pojam sistematika kategorijalnog variranja već uključenog u tom rastavljanju. Kao polaznu postavku jedne opširne analize strukturâ koje su u pitanju up. E. Huserl, *Logische Untersuchungen*, tom II, 3. Istraživanje. O učenju o celom i delu.

tek svojom smrću dođe do zrelosti, da on može da je već prekoračio tu zrelost i pre kraja. Ponajčešće on skončava u nedovršenosti, ili, pak, raspadnut i istrošen.

Skončati ne kazuje nužno dovršiti-se. Hitnijim postaje pitanje: *u kojem smislu uopšte smrt mora da bude pojmljena kao skončavanje tubitka.*

Skonačati znači najpre *prestati*, i to opet u jednom ontološki različitom smislu. Kiša prestaje. Ona više nije predručna, ne postoji. Put prestaje. Ovo skončavanje ne pušta put da iščezne, već to prestajanje određuje put kao taj predručan put. Skončavanje kao prestajanje, prema tome, može da znači: preći u nepredručnost ili, pak, upravo tek biti predručan s krajem. Ovo poslednje spomenuto skončavanje može opet da odredi ili jedno *negotovo* predručno – prekida se jedan put u izgradnji – ili, pak, konstituisati „gotovost" jednog predručnog – poslednjim potezom kičice slika postaje gotova.

Ali, skončavanje kao postajanje gotovim ne uključuje u sebi dovršenje. Nasuprot tome, ono koje hoće biti dovršeno zasigurno mora da dosegne svoju mogućnu gotovost. Dovršenje je jedan fundirani modus „gotovosti". Ova je i sama mogućna samo kao određenje jednog predručnog ili priručnog.

Takođe i skončavanje u smislu iščezavanja još može da se modifikuje odgovarajući vrsti bitka bića. Kiša je na kraju, to znači da je iščezla. Hleb je na kraju, to znači da je potrošen, da kao ono priručno više nije raspoloživ.

Smrt se nijednim od ovih modusa skončavanja ne može primereno okarakterisati kao kraj tubitka. Da se umiranje razumelo kao biti-ka-kraju u smislu nekog skončavanja diskutovane vrste, onda bi time tubitak bio stavljen kao ono predručno odnosno priručno. U smrti tubitak nije ni dovršen, niti je jednostavno iščezao, niti je čak postao gotov, ili kao ono priručno sasvim raspoloživ.

Onako kako tubitak pre stalno, sve dok jeste, već *jeste* svoje još-ne, tako on takođe uvek već *jeste* svoj kraj. Smrću mneno skončavanje ne znači nikakvo biti-na-kraju tubitka, nego jedan a *bitak ka kraju* tog bića. Smrt je jedan način da jest, način koji

tubitak preuzima čim jeste. „Čim jedan čovek dolazi u život, on je odmah dovoljno star da umre”.[115]

Skončavanje kao bitak ka kraju iziskuje svoje ontološko razjašnjavanje iz vrste bitka tubitka. I naslućujemo da takođe tek iz egzistencijalnog određenja skončavanja postaje razumljiva mogućnost jednog egzistirajućeg bitka onoga još-ne koje leži „pre” „kraja”. Tek egzistencijalno razjašnjenje bitka ka kraju daje takođe dovoljnu bazu da se granično obuhvati mogući smisao besede o jednoj celovitosti tubitka, ako ta celovitost inače treba da bude konstituisana smrću kao „krajem”.

Pokušaj da se polazeći od jednog razjašnjenja onoga još-ne, preko karakterisanja skončavanja, dospe do jednog razumevanja tubitku primerene celovitosti, nije vodio do cilja. On je samo *negativno* pokazao: ono još-ne, koje svagda tubitak *jeste*, protivi se jednoj interpretaciji kao izostanak. Kraj, *ka* kojem tubitak egzistirajući *jeste*, ostaje neprimereno određen jednim biti-na-kraju. Istodobno bi, međutim, razmatranje trebalo da učini razgovetnim da njegov tok mora da postane obrnut. Pozitivno karakterisanje fenomena koji su u pitanju (još-ne-biti, skončavanje, celovitost) uspeva samo pri jednoznačnoj orijentisanosti na ustrojenost bitka tubitka. Ova jednoznačnost, međutim, biva negativno osigurana protiv stranputica uvidom u regionalnu pripadnost struktura kraja i celovitosti, koje se ontološki protive tubitku.

Pozitivnu egzistencijalno-analitičku interpretaciju smrti i njenog karaktera kraja treba provesti po niti vodilji do sada dobijene osnovne ustrojenosti tubitka – fenomena brige.

§ 49. Razgraničavanje egzistencijalne analize smrti naspram mogućih drugih interpretacija tog fenomena

a Jednoznačnost ontološke interpretacije smrti treba pre toga da se učvrsti time što će izričito da se dovede do svesti ono o čemu svest *ne* može da pita i o čemu se od nje uzalud može očekivati neko obaveštenje i uputstvo.

115 *Der Ackermann aus Böhmen*, izd. A. Bernt i K. Burdah (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, izd. K, Burdah, tom III, 2. deo) 1917, pogl. 20, str. 46.

Smrt je u najširem smislu jedan fenomen života. Život mora da a bude razumljen kao jedna vrsta bitka, kojoj pripada bitak-u-svetu. Ta vrsta može da bude ontološki fiksirana samo u privativnoj orijentaciji na tubitak. Takođe se i tubitak dâ razmatrati kao čist život. Za biološki-fiziološko postavljanje pitanja on se tada pomiče u jednu oblast bitka koju poznajemo kao svet životinja i biljaka. U tom polju se ontičkim utvrđivanjem mogu dobiti data i statistike o trajanju života biljaka, životinja i ljudi. Mogu da se saznaju sklopovi povezanosti između trajanja života, rasplođivanja i rasta. Mogu da se istražuju „vrste" smrti, uzroci, „poretci" i načini njenog nastupanja.[116]

Ovom biološki-ontičkom istraživanju smrti u osnovi leži jedna ontološka problematika. Ostaje da se pita, kako se iz ontološke suštine života određuje suština smrti. Ontičko istraživanje smrti je na izvestan način uvek već odlučilo o tome. U njemu su delatni manje ili više razjašnjeni pretpojmovi o životu i smrti. Njima je potrebno da budu predskicirani ontologijom tubitka. Unutar jedne ontologije tubitka, koja *po poretku prethodi* ontologiji života, egzistencijalna analitika smrti opet *po poretku sledi posle* jednog karakterisanja osnovne ustrojenosti tubitka. Skončavanje onoga živog mi smo nazvali *dokončavanje.* Ukoliko i tubitak takođe „ima" svoju fiziološku, životu primerenu smrt, a ipak ne ontički izolovano nego saodređeno njegovom izvornom vrstom bitka, ali tubitak može takođe i da skonča a da zapravo ne umre i, s druge strane, qua tubitak ne dokončava jednostavno, – utoliko mi taj međufenomen označavamo kao *preminuće.* Ali, neka *umiranje* važi kao naziv za *način bitka* na koji tubitak *jeste ka* svojoj smrti. Prema tome treba kazati: tubitak nikada ne dokončava. Ali, tubitak može da premine samo onoliko dugo dok umire. Medicinski-biološko istraživanje preminuća može da dobije rezultate koji mogu i ontološki da postanu od značaja, ako je osigurana osnovna orijentacija za jednu egzistencijalnu interpretaciju smrti. Ili se čak i bolest i smrt uopšte moraju – takođe i medicinski – primarno pojmiti kao egzistencijalni fenomeni?

Egzistencijalna interpretacija smrti leži pre sve biologije i ontologije života. Ali, takođe tek ona fundira i svo biografski-istorijsko i etnološki-psihološko istraživanje smrti. Neka „tipologija" „umiranja"

116 Uporediti o tome obiman prikaz kod E. Koršelta [E Korschelt], *Lebensdauer, Altern und Tod.* 3. izd. 1924. Posebno i bogat popis spisa, str. 414 i dalje.

kao karakteristika stanja i načina na koje se „doživljava" preminuće već pretpostavlja pojam smrti. Povrh toga, jedna psihologija „umiranja" pre daje razjašnjenje o „životu" onoga „umirućeg" nego o samom umiranju. To je samo odsjaj toga da tubitak ne umire tek, niti čak svojstveno umire pri i u nekom doživljavanju faktičkog preminuća. Isto tako, shvatanja smrti kod primitivaca, njihova držanja prema smrti u čarolijama i kultu, primarno rasvetljavaju razumevanje *tubitka*, razumevanje čijoj je interpretaciji već potrebna jedna egzistencijalna analitika i jedan odgovarajući pojam o smrti.

Ontološka analiza bitka ka kraju, s druge strane, ne preduzima unapred nikakvo egzistencijelno zauzimanje stava prema smrti. Ako smrt biva određena kao „kraj" tubitka, a to znači bitka-u-svetu, onda time ne pada nikakva ontička odluka o tome da li je „posle smrti" mogućan još neki drugi, viši ili niži bitak, da li tubitak „produžava da živi", ili je čak, „trajući duže od sebe", „besmrtan". O „onostranosti" i njenoj mogućnosti ontički se isto onako malo odlučuje kao i o „ovostranosti", kao da bi norme i pravila držanja prema smrti trebalo da budu predloženi radi „okrepljenja". Međutim, analiza smrti ostaje čisto „ovostrana" utoliko što ona taj fenomen interpretira samo tamo-na-tome kako on kao mogućnost bitka svagdašnjeg tubitka *stoji u njemu*. Smisaono i s pravom se uopšte metodički sigurno može takođe samo *pitati*: *šta nakon smrti jeste*, tek onda kada smrt bude pojmljena u svojoj punoj ontološkoj suštini. Da li je takvo pitanje uopšte jedno mogućno *teorijsko* pitanje, neka ovde ostane neodlučeno. Ovostrana ontološka interpretacija smrti leži pre svake ontički-onostrane interpretacije.

Konačno, izvan oblasti jedne egzistencijalne analize smrti stoji ono što bi se htelo pretresati pod nazivom jedne „metafizike smrti". Pitanja: kako i kada je smrt „došla u svet", kakav „smisao" ona može i treba da ima kao zlo i patnja u sveukupnosti bića, nužno pretpostavljaju neko razumevanje ne samo karaktera bitka smrti, nego i ontologiju sveukupnosti bića u celini i ontološko razjašnjavanje zla i negativnosti uopšte u posebnom.

Egzistencijalna analiza je metodički po poretku ispred pitanja biologije, psihologije, teodiceje i teologije smrti. Ontički uzevši, njeni rezultati pokazuju osobitu *formalnost* i prazninu svog ontološkog karakterisanja. Pa ipak, to ne treba da nas učini slepim prema bogatoj

i isprepletenoj strukturi tog fenomena. Ako već tubitak uopšte nikada ne postaje pristupačan kao ono predručno, zato što njegovoj vrsti bitka pripada mogućno-bitak na vlastiti način, onda se utoliko manje sme očekivati da se ontološka struktura smrti može jednostavno otčitati, osim ako smrt nije jedna istaknuta mogućnost tubitka.

S druge strane, analiza ne može da se drži neke slučajne i samovoljno izmišljene ideje o smrti. Ta proizvoljnost biva sprečena jedino prethodnim ontološkim označavanjem one vrste bitka u kojoj „kraj" stoji u prosečnoj svakodnevici tubitka. Za to je potrebno potpuno predočavanje ranije ispostavljenih struktura svakodnevice. To da u jednoj egzistencijalnoj analizi smrti odzvanjaju i egzistencijelne mogućnosti bitka ka smrti, to leži u suštini sveg ontološkog istraživanja. Utoliko izričitije sa egzistencijalnim određivanjem pojma mora zajedno da ide egzistencijelna neobaveznost, i to naročito u odnosu na smrt, na kojoj se najoštrije može razgrnuti karakter mogućnosti tubitka. Egzistencijalna problematika cilja jedino na ispostavljanje ontološke strukture bitka *ka* kraju tubitka.[117]

117 Antropologija koja je izgrađena u hrišćanskoj teologiji, uvek je već – počevši od Pavla pa sve do Kalvinovog [Jean Calvin] *meditatio futurae vitae* – pri interpretaciji „života" zajedno s tim videla i smrt. – V. Diltaj, čije su svojstvene filozofske tendence ciljale na jednu ontologiju „života", nije mogao da previdi njegov sklop povezanosti sa smrću. „I konačno, onaj odnos koji najdublje i najopštije određuje osećanje našeg postojanja – odnos života prema smrti; jer ograničavanje naše egzistencije smrću uvek je odlučujuće za naše razumevanje i naše procenjivanje života." *Das Erlebnis und die Dichtung*, 2. izd. str. 212. Onda je nedavno takođe i G. Zimel [Georg Simmel] fenomen smrti izričito uveo u određenje „života", naravno, bez jasnog rastavljanja biloški-ontičke i ontološki-egzistencijalne problematike. Uporediti *Lebensanschauung.* Vier metaphysische Kapitel, 1918, str. 99–153. Za istraživanje koje je pred nama treba *naročito* uporediti: K. Jaspers [Karl Jaspers], *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. izd. 1925, str. 229 i dalje, nar. str. 259–270. Jaspers shvata smrt po niti vodilji njime ispostavljenog fenomena „granične situacije", čije fundamentalno značenje leži iznad sve tipologije „stavova" i „slika sveta".
Diltajeve poticaje je preuzeo Rud. Unger [Rudolf Unger] u svom spisu: *Herder, Novalis und Kleist.* Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik, 1922. Jedno principijelno promišljajuće prisećanje na svoje postavljanje pitanja Unger daje u predavanju: *Literaturgeschichte als Problemgschichte.* Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswiss. Klasse I, 1. 1924). Unger jasno vidi značenje fenomenološkog istraživanja za jedno radikalnije fundamentiranje „problema života", o. c., str. 17 i dalje.

§ 50. *Predskiciranje egzistencijalno-ontološke strukture smrti*

Razmatranja o izostanku, kraju i celovitosti odala su nužnost da se fenomen smrti kao bitak ka kraju interpretira iz osnovne ustrojenosti tubitka. Samo tako može da postane razgovetno koliko je u samom tubitku, primereno strukturi njegovog bitka, mogućno jedno biti-ceo konstituisano bitkom ka kraju. Kao osnovna ustrojenost tubitka bila je učinjena vidljivom briga. Ontološko značenje tog izraza izrazilo se u „definiciji": već-biti-ispred-sebe-u (svetu) kao bitak-pri (unutarsvetski) susretajućem biću.[118] Time su izraženi ovi fundamentalni karakteri bitka tubitka: u ispred-sebe egzistencija, u već-biti-u ... faktičnost, u bitku pri ... zapadanje. Samo ako smrt u istaknutom smislu pripada bitku tubitka, onda ona (odnosno bitak ka kraju) mora pustiti da bude određena polazeći od tih karaktera.

Najpre bi vredelo da se uopšte jedanput predskicirajući rastumači kako se na fenomenu smrti razgrću egzistencija, faktičnost i zapadanje tubitka.

Kao neprimerena bila je odbačena interpretacija onoga još-ne, a time takođe i krajnjeg još-ne, kraja tubitka, u smislu nekog izostanka, jer ona je uključivala u sebi ontološko izokretanje tubitka u jedno predručno. Ono biti-na-kraju egzistencijalno kazuje: bitak ka kraju. Krajnje još-ne poseduje karakter nečega *prema čemu se* tubitak *drži*. Kraj predstoji tubitku. Smrt nije nikakvo još ne predručno, nije poslednji izostanak reduciran na neki minimum, nego je pre jedan *predstoj*.

Pa ipak, tubitku kao bitku-u-svetu može da predstoji mnogo toga. Karakter predstoja ne ističe za sebe smrt. Naprotiv: i ova interpretacija bi takođe još mogla da učini verovatnim naslućivanje da bi smrt morala da bude razumljena u smislu nekog predstojećeg, okolosvetski susretajućeg zbića. Predstojati može, na primer, neko nevreme, pregradnja kuće, dolazak nekog prijatelja, prema tome, biće koje je predručno, priručno ili koje sa-jeste-tu. Jedan bitak ove vrste ne poseduje predstojeću smrt.

Međutim, tubitku može da predstoji takođe i, na primer, neko putovanje, neko raspravljanje s Drugima, neko odricanje od

118 Uporediti § 41, str. 231.

nečega što tubitak može i sâm da bude: vlastita mogućnost bitka, koja se osniva u sabitku s Drugima.

Smrt je jedna mogućnost bitka, koju sâm tubitak svagda ima da preuzme. Smrću sâm tubitak predstoji sebi u svom *najvlastitijem* moći-biti. U toj mogućnosti tubitku se naprosto radi o njegovom bitku-u-svetu. Njegova smrt je mogućnost onoga više-ne-moći-tu-biti. Ako tubitak kao ta mogućnost samog sebe predstoji sebi, on je *potpuno* upućen na svoje najvlastitije moći-biti. Tako predstojeći sebi, u njemu su razrešeni svi odnosi prema drugom tubitku. Ova najvlastitija, neodnosna mogućnost istodobno je najekstremnija mogućnost. Kao moći-biti, tubitak ne može da pretekne mogućnost smrti. Smrt je mogućnost jednostavne nemogućnosti tubitka. Tako se smrt razgrće kao *najvlastitija, neodnosna, nepretecіva mogućnost.* Kao takva ona je jedan *istaknuti* predstoj. Njegova egzistencijalna mogućnost osniva se u tome da je tubitak samom sebi suštinski otključen, i to na način onoga ispred-sebe. Ovaj strukturni momenat brige ima u bitku ka smrti svoju najizvorniju konkretizaciju. Bitak ka kraju postaje fenomenalno razgovetniji kao bitak ka okarakterisanoj istaknutoj mogućnosti tubitka.

Najvlastitiju, neodnosnu i nepretecivu mogućnost, međutim, tubitak sebi ne pribavlja naknadno i prigodno tokom svog bitka. Nego, ako tubitak egzistira, on je takođe već *bačen* u tu mogućnost. O tome da je izručen svojoj smrti i da time ona pripada bitku-u-svetu, o tome tubitak najpre i ponajčešće nema izrazito, a pogotovu ne teorijsko znanje. Bačenost u smrt njemu se izvornije i prodornije razgrće u nahođenju strepnje.[119] Strepnja pred smrću je strepnja „pred" najvlastitijim, neodnosnim i nepretecivim moći-biti. Ono Pred-čim ove strepnje je sâm bitak-u-svetu. Ono Za-šta ove strepnje je moći-biti tubitka naprosto. Strepnja pred smrću ne sme da bude zajedno s nekim strahom pred preminućem bačena na istu hrpu. Ona nije nikakav samovoljan i slučajan „slabi" štimung pojedinca, nego je, kao osnovno nahođenje tubitka, otključenost toga da tubitak egzistira kao bačeni bitak *ka* svom kraju. Time se egzistencijalni pojam umiranja rastumačuje kao bačeni bitak ka najvlastitijem, neodnosnom i nepretecivim moći-biti. Razgraničavanje spram nekog pukog iščezavanja,

119 Uporediti § 40, str. 223 i dalje.

ali takođe i spram nekog samo-dokončavanja, i konačno spram nekog „doživljavanja" preminuća, dobija na oštrini.

Bitak ka kraju ne nastaje tek nekim, i kao pokatkad izronjavajućim stanovištem, nego suštinski pripada bačenosti tubitka, koja se ovako ili onako razgrće u nahođenju (štimungu). Svagda u tubitku gospodareće faktičko „znanje" ili „neznanje" o najvlastitijem bitku ka kraju samo je izraz egzistencijelne mogućnosti da se na različite načine drži u tom bitku. To da faktički mnogi najpre i ponajčešće ne znaju o smrti, ne sme da se izdaje kao osnov dokaza za to da bitak ka smrti ne pripada „opšte" tubitku, nego samo za to da tubitak najpre i ponajčešće od sebe skriva najvlastitiji bitak ka smrti, bežeći *pred* njom. Tubitak umire faktički sve dok egzistira, ali najpre i ponajčešće na način *zapadanja*. Jer faktičko egzistiranje je ne samo uopšte i indiferentno neko bačeno moći-biti-u-svetu, nego je uvek već takođe i izraslo u brinutom „svetu". U tom zapadajućem bitku pri ... javlja se bekstvo iz nelagodnosti, a to sada znači pred najvlastitijim bitkom ka smrti. Egzistencija, faktičnost, zapadanje karakterišu bitak ka kraju, pa su, prema tome, konstitutivni za egzistencijalan pojam smrti.
a *Umiranje se, s obzirom na svoju ontološku mogućnost, osniva u brizi.*

Ali, ako bitak ka smrti izvorno i suštinski pripada bitku tubitka, onda on mora takođe – premda najpre nesvojstveno – da bude pokaziv i u svakodnevici. A pogotovo ako bi bitak ka kraju trebalo da ponudi egzistencijalnu mogućnost za neko egzistencijelan biti-ceo tubitka, onda bi u tome ležalo fenomenalno obistinjenje za tezu: briga je ontološki naziv za celovitost strukturne celine tubitka. Za potpuno fenomenalno opravdanje ovog stava ipak nije dostatno jedno *predskiciranje* sklopa povezanosti između bitka ka smrti i brige. Taj sklop povezanosti mora da postane vidljiv pre svega u najbližoj *konkretizaciji* tubitka – u njegovoj svakodnevici.

§ 51. Bitak ka smrti i svakodnevica tubitka

Ispostavljanje svakodnevnog prosečnog bitka ka smrti orijentiše se na ranije dobijene strukture svakodnevice. U bitku ka smrti tubitak se drži *prema samom sebi* kao jednom istaknutom moći-biti.

Sopstvo svakodnevice je, međutim, ono Se,[120] koje se konstituiše u javnoj izloženosti koja sebe izgovara u naklapanju. Prema tome, naklapanje mora da učini otvorenim to na koji način svakodnevni tubitak sebi izlaže svoj bitak ka smrti. Fundament izlaganja obrazuje svagda neko razumljenje koje je uvek takođe i nahođeno, a to znači ugođeno. Dakle, mora da se pita: kako je nahođeno razumljenje, koje leži u naklapanju onoga Se, otključilo bitak ka smrti? Kako se to Se razumevajući odnosi prema najvlastitijoj, neodnosnoj i nepretecivoj mogućnosti tubitka? Koje nahođenje otključuje tom Se izručenje smrti i na koji način?

Javnost svakodnevnog jedan-sa-drugim „poznaje" smrt kao susret koji se stalno javlja, kao „smrtni slučaj". Ovaj ili onaj najbliži, ili onaj koji je daleko, „umire". Nepoznati „umiru" svakodnevno i svakog časa. „Smrt" susreće kao najpoznatije zbiće koje se unutarsvetski dešava. Kao takva ona ostaje u neupadljivosti karakterističnoj za ono svakodnevno susretajuće.[121] Ono Se je za to zbiće takođe već osiguralo jedno izlaganje. Izgovorena, ili takođe i najčešće suzdržana „površna" beseda o tome hoće da kaže: na kraju se jedanput i umire, ali najpre se sâm ostane nepogođen.

Analiza tog „umire se" nesumnjivo razgrće vrstu bitka svakodnevnog bitka ka smrti. U takvoj besedi smrt biva razumljena kao neodređeno Nešto koje pre svega od nekud mora da pristigne, ali najpre za nekoga samog ona *još nije predručna*, te je stoga i nepreteća. To „umire se" širi mnjenje da smrt pogađa gotovo to Se. Javno izlaganje tubitka kazuje: „umire se", zato što se time može nagovoriti svako drugi i sâmo to Se – a svagda ne upravo ja, jer to Se je *Niko*. „Umiranje" biva nivelisano na neko dešavanje koje, doduše, pogađa tubitak, ali zapravo ne pripada nikome. Ako je naklapanju ikada svojstvena dvoznačnost, onda je svojstvena toj besedi o smrti. Umiranje, koje je nezastupljivo moje umiranje, biva izokrenuto u neko javno dešavajuće zbiće koje susreće ono Se. Karakteristična beseda govori o smrti kao stalno dešavajućem „slučaju". Ona je izdaje za ono uvek već „zbiljsko" i zastire karakter mogućnosti, a ujedno s tim i pripadne momente neodnosnosti i nepretecivosti.

120 Uporediti § 27, str. 160 i dalje.
121 Uporediti § 16, str. 103 i dalje.

Takvom dvoznačnošću tubitak stavlja sebe u stanje da se s obzirom na neko istaknuto, najvlastitijem sopstvu pripadno moći-biti izgubi u onome Se. To Se daje pravo i potencira *iskušenje* da sebi pokrije najvlastitiji bitak ka smrti.[122]

Pokrivajuće uzmicanje pred smrću gospodari svakodnevicom tako uporno, da u onome jedan-sa-drugim-biti oni „najbliži" često još nagovaraju onoga „umirućeg" da će umaći smrti i uskoro se ponovo vratiti natrag u umirenu svakodnevicu svog brinutog sveta. Takva „skrb" čak mni da time „teši" onoga „umirućeg". Ona hoće da ga vrati natrag u tubitak time što mu pomaže u tome da još i potpuno zastre svoju najvlastitiju, neodnosnu mogućnost bitka. Na taj način ono Se brine jedno *stalno umirenje o smrti.* Ali, to umirenje u osnovi ne važi samo za onoga „umirućeg", nego isto toliko mnogo i za „tešitelja". Pa čak u slučaju preminuća ni javnost još ne treba da bude ometena zbićem i uznemirena u svojoj brinutoj bezbrižnosti. Ipak se u umiranju Drugih ne retko vidi jedna društvena neprijatnost, ako ne i netaktičnost od koje javnost treba da bude sačuvana.[123]

Međutim, to Se istodobno sa ovim umirenjem koje potiskuje tubitak od njegove smrti, daje sebi pravo i ugled prećutnim upravljanjem načinom na koji *se* uopšte treba držati prema smrti. Već „mišljenje na smrt" javno važi za kukavički strah, nesigurnost tubitka i mračno bekstvo od sveta. *To Se ne dopušta da se javi hrabrost za strepnju pred smrću.* Gospodarenje javne izloženosti onoga Se takođe je već odlučilo i o nahođenju iz kojeg treba da se odredi stav prema smrti. U strepnji pred smrću tubitak biva doveden pred samog sebe kao izručen nepretecivoj mogućnosti. Ono Se brine preokretanje te strepnje u neki strah pred nekim dolazećim zbićem. Kao strah dvoznačnom učinjena strepnja biva povrh toga izdavana za slabost koju jedan, u samog sebe siguran tubitak, ne sme da poznaje. Ono što „dolikuje" primereno bezglasnom dekretu onoga Se jeste ravnodušan mir naspram „činjenice" da se umire. Obrazovanje jedne takve „nadmoćne" ravnodušnosti *otuđuje* tubitak od njegovog najvlastitijeg, neodnosnog moći-biti.

---

122 Uporediti § 38, str. 174 i dalje.

123 L. N. Tolstoj [Lev Nikolajevič Tolstoj] je u svojoj pipovetki *Smrt Ivana Iljiča* prikazao fenomen potresenosti i sloma ovoga „umire se".

A iskušenje, umirenje i otuđenje označavaju vrstu bitka *zapadanja*. Svakodnevni bitak ka smrti je kao zapadajući bitak jedno stalno *bekstvo pred njom*. Bitak *ka* kraju poseduje modus pretumačućeg, nesvojstveno razumevajućeg i zastirućeg *uzmicanja pred njom*. Da svagda vlastiti tubitak faktički uvek već umire, a to znači da je u jednom bitku ka svom kraju, taj fakat on prikriva od sebe time što on smrt preokreće u svakodnevno dešavajući smrtni slučaj kod Drugih, koji nam svakako još razgovetnije osigurava da „se sâm" još „živi". Zapadajućim bekstvom *pred* smrću, međutim, svakodnevica tubitka osvedočava da je takođe i to Se sâmo svagda već određeno *kao bitak ka smrti*, pa i onda kada se ono ne kreće izričito u nekom „mišljenju na smrt". *Tubitku se takođe i u prosečnoj svakodnevici stalno radi o ovom najvlastitijem, neodnosnom i nepretecivom moći-biti, čak i ako samo u modusu brinjenja jedne neometane ravnodušnosti s p r a m krajnje mogućnosti njegove egzistencije.*

Ispostavljanje svakodnevnog bitka ka smrti, međutim, istodobno daje uputstvo za pokušaj da jedna produbljenija interpretacija zapadajućeg bitka ka smrti kao uzmicanja *pred njom* osigura potpun egzistencijalni pojam bitka ka kraju. Na fenomenalno dovoljno vidljivim učinjenim *Pred-čim bekstva* mora se dopustiti da se fenomenološki projektuje, kako sâm uzmicajući tubitak razume svoju smrt.[124]

§ 52. Svakodnevni bitak ka kraju i potpuni egzistencijalni pojam smrti

Bitak ka kraju je u egzistencijalnom predskiciranju bio određen kao bitak ka najvlastitijem, neodnosnom i nepretecivom moći-biti. Egzistirajući bitak ka ovoj mogućnosti dovodi sebe pred jednostavnu nemogućnost egzistencije. Iznad i izvan ovog prividno praznog karakterisanja bitka ka smrti razgrnula se konkretizacija

124 Uporediti u odnosu na ovu metodičku mogućnost ono što je kazano u analizi strepnje § 40, str. 223.

ovog bitka u modusu svakodnevice. Primereno za svakodnevicu suštinskoj tendenci zapadanja, bitak ka smrti pokazao se kao pokrivajuće uzmicanje pred smrću. Dok je pre toga istraživanje prešlo od formalnog predskiciranja ontološke strukture smrti na konkretnu analizu svakodnevnog bitka ka kraju, sada treba obrnutim pravcem, putem dopunske interpretacije svakodnevnog bitka ka kraju, da bude zadobijen potpuni egzistencijalni pojam smrti.

Eksplikacija svakodnevnog bitka ka smrti držala se naklapanja onoga Se: umire se takođe jedanput, ali privremeno još ne. Do sada je bilo interpretirano samo to „umire se" kao takvo. U onome „takođe jedanput, ali privremeno još ne", svakodnevica dopušta nešto takvo poput *izvesnosti* smrti. Niko ne sumnja u to da se umire. Jedino, ovom „ne sumnjati" nije već potrebno da u sebi krije *to* biti-izvestan koje odgovara onome kao šta smrt, u smislu okarakterisane istaknute mogućnosti, stoji u tubitku. Svakodnevica zastaje pri ovom dvoznačnom dopuštanju „izvesnosti" smrti – da bi tu izvesnost, još više pokrivajući umiranje, oslabila i sebi olakšala bačenost u smrt.

Pokrivajuće uzmicanje pred smrću po svom smislu *ne* može da bude *zapravo* „izvesna" smrti – a ipak to *jeste*. Kako stoji sa „izvesnošću smrti"?

Biti-izvestan jednog bića znači: njega kao istinitog držati za istinito. Ali, istina znači otkritost bića. Sva otkritost se, međutim, ontološki osniva u najizvornijoj istini, otključenosti tubitka.[125] Tubitak je kao otključeno-otključujuće i otkrivajuće biće suštinski „u istini". *Izvesnost se, međutim, osniva u istini ili joj jednakoizvorno pripada.* Izraz „izvesnost" ima, poput termina „istina", dvostruko značenje. Izvorno istina kazuje koliko i biti-otključujući kao držanje tubitka. Odatle izvedeno značenje mni otkritost bića. Odgovarajući tome, izvesnost izvorno znači koliko i biti-izvestan kao vrsta bitka tubitka. U jednom izvedenom značenju ipak biva i biće, kojega tubitak može biti izvestan, nazvano „izvesnim" bićem.

Jedan modus izvesnosti je *ubeđenje*. U njemu tubitak sebi pušta da se jedino svedočanstvom same otkrite (istinite) stvari određuje

125 Uporediti § 44, str. 253 i dalje, nar. str. 259 i dalje.

njegov razumevajući bitak prema toj stvari. To držati-za-istinito je kao držati-sebe-u-istini dovoljno ako se osniva u otkritom biću samom, i ako je kao bitak ka tako otkritom biću postalo sebi prozirno s obzirom na svoju primerenost tom biću. Takvo nešto nedostaje u proizvoljnom izmišljanju, odnosno u pukom „nazoru" o nekom biću.

Dovoljnost držanja-za-istinito odmerava se prema zahtevu za istinom, kojem ono pripada. Taj zahtev prima svoje pravo iz vrste bitka bića koje treba otključiti i iz pravca otključenja. Različitošću bića i primereno vodećoj tendenci i domašaju otključenja menja se vrsta istine, a time i izvesnost. Razmatranje koje je pred nama ostaje ograničeno na analizu onoga biti-izvestan naspram smrti, koje na kraju sačinjava jednu istaknutu *izvesnost tubitka*.

Svakodnevni tubitak ponajčešće pokriva najvlastitiju, neodnosnu i nepretecivu mogućnost svog bitka. Ova faktička tendenca pokrivanja obistinjuje tezu: tubitak je kao faktički tubitak u „neistini".[126] Prema tome, izvesnost, koja pripada takvom pokrivanju bitka ka smrti, mora biti neko neprimereno držanje-za-istinito, a ne recimo neizvesnost u smislu sumnje. Neprimerena izvesnost drži u pokritosti ono što je njoj izvesno. Ako „se" smrt razume kao okolosvetski susretajuće zbiće, onda izvesnost koja se na to odnosi ne pogađa bitak ka kraju.

Kaže se: izvesno je da „ta" smrt dolazi. To *se* kaže, a to Se previđa da, da bi mu smrt mogla biti izvesna, svagda vlastitom tubitku sâmom mora da bude izvesno njegovo najvlastitije neodnosno moći-biti. Kaže se, smrt je izvesna, i time se u tubitak usađuje privid, kao da je njemu *sâmom* izvesna njegova smrt. A gde leži osnov svakodnevnog biti-izvestan? Očigledno ne u pukom uzajamnom nagovaranju. Pa ipak, svakodnevno se stiče iskustvo o „umiranju" Drugih. Smrt je jedna neosporiva „činjenica iskustva".

Na koji način svakodnevni bitak ka smrti razume ovako osnovanu izvesnost, odaje se onda kada on pokuša da čak i kritički predvidno, a to ipak znači primereno, „misli" o smrti. Svi ljudi, koliko se zna, „umiru". Smrt je za svakog čoveka u najvišem stepenu verovatna,

126 Uporediti § 44 b, str. 262–263.

ali ipak nije „neuslovljeno" izvesna. Strogo uzevši, smrti se sme prireći ipak „samo" *empirijska* izvesnost. Ona nužno zaostaje za najvišom izvesnošću, apodiktičkom izvesnošću, koju dosežemo u izvesnim oblastima teorijskog saznanja.

Na ovom „kritičkom" određenju izvesnosti smrti i njenog predstojanja otvara se najpre opet za svakodnevicu karakteristično nepoznavanje vrste bitka tubitka i njemu pripadnog bitka ka smrti. *To da je preminuće kao zbiće koje se javlja „samo" empirijski izvesno, ne odlučuje o izvesnosti smrti.* Neka smrtni slučajevi budu faktički povod za to da tubitak najpre uopšte počne da obraća pažnju na smrt. Ostajući u označenoj empirijskoj izvesnosti, međutim, tubitku uopšte ne može da postane izvesna smrt u onome kako ona „jeste". Premda tubitak u javnosti onoga Se prividno „besedi" samo o ovoj „empirijskoj" izvesnosti smrti, on se *u osnovi ipak ne* drži isključivo i primarno smrtnih slučajeva koji se dešavaju. *Izmičući svojoj smrti* i svakodnevnom bitku ka kraju ipak je takođe drugačije izvesna smrt nego što bi on to sâm hteo da prizna u čisto teorijskom promišljajućem prisećanju. Ovo „drugačije" svakodnevica sebi ponajčešće zastire. Ona se ne odvažuje da u tome postane sebi prozirna. Okarakterisanim svakodnevnim nahođenjem, „u strepnji" brinutom, prividno strepnje lišenom nadmoćnošću nasapram izvesne „činjenice" smrti, svakodnevica priznaje jednu „višu" izvesnost od one samo empirijske. *Zna* se o izvesnoj smrti, a ipak se „nije" svojstveno izvestan nje. Zapadajuća svakodnevica tubitka poznaje izvesnost smrti, pa opet izmiče tome *biti*-izvestan. Ali, ovo uzmicanje fenomenalno osvedočuje, iz onoga pred čim ono uzmiče, da smrt mora da bude pojmljena kao najvlastitija, neodnosna, nepreteciva, *izvesna* mogućnost.

Kaže se: smrt izvesno dolazi, ali privremeno još ne. Ovim „ali ..." ono Se odriče smrti izvesnost. To „privremeno još ne" nije puki negativni iskaz, nego jedno samoizlaganje onoga Se, samoizlaganje kojim to Se upućuje sebe na ono što najpre za tubitak još ostaje pristupačno i brinljivo. Svakodnevica nagoni na hitnost brinjenja i predaje se okovima umornog, „nedelatnog mišljenja na smrt". Smrt se odmiče na neko „jedanput kasnije", i to uz pozivanje na takozvano „opšte odmeravanje". Tako ono Se pokriva ono vlastito

na izvesnosti smrti, *da je smrt mogućna svakog trenutka*. Zajedno sa izvesnošću smrti ide *neodređenost* njenog Kada. Toj neodređenosti izmiče svakodnevni bitak ka smrti time što joj dodeljuje određenost. Ali, takvo određivanje ne može značiti da se proračunava Kada nastupanja preminuća. Tubitak pre beži pred takvom određenošću. Neodređenost izvesne smrti svakodnevno brinjenje određuje sebi na taj način što to brinjenje pred tu neodređenost pomiče preglednive hitnosti i mogućnosti najbližeg svagdanja.

Zajedno s time, međutim, pokrivanje te neodređenosti pogađa i izvesnost. Tako se zastire najvlastitiji karakter mogućnosti smrti: izvesno i pri tome neodređeno, a to znači svakog trenutka mogućno.

Potpuna interpretacija svakodnevne besede onoga Se o smrti i njenim načinima da stoji u tubitku, vodila je do karaktera izvesnosti i neodređenosti. Potpuni egzistencijalno-ontološki pojam smrti dopušta da se sada granično obuhvati u sledećim odredbama: *smrt kao kraj tubitka je najvlastitija, neodnosna, izvesna i kao takva neodređena, nepreteciva mogućnost tubitka. Smrt je* kao kraj *tubitka* u bitku tog bića *ka* njegovom kraju.

Granično obuhvatanje egzistencijalne strukture bitka ka kraju stoji u službi izrade jedne vrste bitka tubitka, u kojoj on *kao tubitak* može biti *ceo*. Da svagda već i svakodnevni tubitak *jeste ka* svom kraju, a to znači da se sa svojom smrću stalno, premda „površno", razračunava, pokazuje da ovaj kraj, koji zaključuje i određuje ono biti-ceo, nije ništa pri čemu tubitak konačno stiže tek u svom preminuću. U tubitak, kao ka svojoj smrti bivstvujućem tubitku, uvek je već uključeno krajnje još-ne njega samog, pre kojeg su rasprostrti svi ostali. Stoga ne opstaje s pravom formalno zaključivanje od još-ne tubitka, povrh toga ontološki neprimereno interpretiranog kao izostanak, na njegovu necelovitost. *Iz onoga ispred-sebe uzeti fenomen onoga još-ne, kao i struktura brige uopšte, tako je malo jedna instanca spram nekog mogućnog egzistentnog biti-ceo, da to ispred-sebe tek čini mogućnim jedan takav bitak ka kraju.* Problem mogućnog biti-ceo bića koje smo svagda mi sami, opstaje s pravom, ako je briga kao osnovna ustrojenost tubitka „zajedno povezana" sa smrću kao krajnjom mogućnošću tog bića.

Pa ipak, ostaje upitno: da li je ovaj problem već bio i dovoljno izrađen. Bitak ka smrti se osniva u brizi. Kao bačeni bitak-u-svetu tubitak je svagda već izručen svojoj smrti. Bivstvujući ka svojoj smrti, on faktički – i to stalno – umire, sve dok ne dođe do svog preminuća. Tubitak umire faktički – to istodobno kazuje da se on u svom bitku ka smrti uvek već ovako ili onako odlučio. Svakodnevno zapadajuće uzmicanje *pred* smrću jedan je *nesvojstveni bitak ka* smrti. Nesvojstvenost ima u osnovi mogućnu svojstvenost.[127] Nesvojstvenost označava jednu vrstu bitka u koju tubitak može da se premesti, i ponajčešće takođe uvek već i jeste premešten, ali u koju on ne mora nužno i stalno da se premešta. Pošto tubitak egzistira, on određuje sebe kao biće, kako ono jest, svagda iz neke mogućnosti koja on sâm jeste i koju on sâm razume.

Može li tubitak takođe svoju najvlastitiju, neodnosnu i nepretecivu, izvesnu i kao takvu neodređenu mogućnost *svojstveno* da *razume*, a to znači da se drži u nekom svojstvenom bitku ka svom kraju? Sve dok taj svojstveni bitak ka smrti nije ispostavljen i ontološki određen, za egzistencijalnu interpretaciju bitka ka kraju vezan je jedan suštastveni nedostatak.

Svojstveni bitak ka smrti znači jednu egzistencijelnu mogućnost tubitka. Ovo ontički moći-biti mora sa svoje strane da bude ontološki mogućno. Koji su egzistencijalni uslovi te mogućnosti? Kako ona sama treba da postane pristupačna?

§ 53. Egzistencijalni projekat jednog svojstvenog bitka ka smrti

Faktički se tubitak najpre i ponajčešće drži u nekom nesvojstvenom bitku ka smrti. Kako treba „objektivno" da se okarakteriše ontološka mogućnost jednog *svojstvenog* bitka ka smrti, ako se tubitak na kraju nikada ne drži svojstveno prema svom kraju ili, pak, taj svojstveni bitak po svom smislu mora da ostane prikriven

127 Nesvojstvenošću tubitka bavio se § 9, str. 69 i dalje, § 27, str. 164, i pos. § 38, str. 212 i dalje.

Drugima? Zar projekat egzistencijalne mogućnosti jednog tako pitanja dostojnog egzistencijelnog moći-biti nije fantastičan poduhvat? Šta je njemu potrebno da bi takav projekat mogao da prevaziđe jednu samo izmišljajuću, proizvoljnu konstrukciju? Jamči li sâm tubitak uputstva za taj projekat? Daju li se iz samog tubitka uzeti osnove njegove fenomenalne ispravnosti? Može li sada postavljen ontološki zadatak da iz dosadašnje analize tubitka sebi dâ skice koje njegove namere izvode na siguran put?

Bio je fiksiran egzistencijalan pojam smrti, a time i ono prema čemu jedan svojstveni bitak ka kraju treba moći da se odnosi. Dalje je bio okarakterisan nesvojstveni bitak ka smrti, a time je bilo i prohibitivno predskicirano, kako svojstveni bitak ka smrti *ne* može biti. Ovim pozitivnim i prohibitivnim uputstvima mora da se može projektovati egzistencijalna gradnja jednog svojstvenog bitka ka smrti.

Tubitak biva konstituisan otključenošću, to jest jednim nahođenim razumljenjem. *Svojstveni* bitak ka smrti *ne* može da *uzmakne* pred najvlastitijom, neodnosnom mogućnošću i da je u tom bekstvu *pokrije* i *pretumači* za razumnost onoga Se. Egzistencijalni projekat jednog svojstvenog bitka ka smrti stoga mora da ispostavi one momente takvog bitka, koji ga konstituišu kao razumljenje smrti u smislu nepovršnog i nepokrivajućeg bitka ka označenoj mogućnosti.

Najpre valja bitak ka smrti označiti kao *bitak ka nekoj mogućnosti*, i to jednoj istaknutoj mogućnosti samog tubitka. Bitak ka nekoj mogućnost, a to znači ka nekome mogućnom, može da znači: ići na ono mogućno kao brinjenje njegovog ozbiljenja. U polju onoga priručnog i predručnog stalno susreću takve mogućnosti: ono dosezivo, savladivo, prohodno i tome slično. To brinuće ići na ... neko mogućno ima tendencu da *poništi mogućnost* toga mogućnog čineći ga raspoloživim. Brinuće ozbiljavanje priručnog pribora (kao uspostavljanje, pripremanje, razmeštanje itd.), međutim, uvek je samo relativno, ukoliko takođe i ono ozbiljeno još ima, i upravo ima, karakter bitka udovoljenja. Ono ostaje, premda ozbiljeno, kao ono zbiljsko jedno mogućno za ..., okarakterisano jednim Da-bi. Napred data analiza treba samo da učini razgovetnim

kako se to brinuće ići na ... odnosi prema onome mogućnom, ne u tematsko-teorijskom razmatranju onoga mogućnog kao mogućnog, i pogotovu ne s obzirom na njegovu mogućnost kao takvu, nego tako da ono *obazirno skreće* pogled od onoga mogućnog na ono Za-šta-mogućno.

Bitak ka smrti o kojem je reč očigledno ne može da poseduje karakter brinućeg ići na njegovo ozbiljavanje. S jedne strane, smrt kao ono mogućno nije nikakvo mogućno priručno ili predručno, nego jedna mogućnost bitka *tubitka*. A potom, brinjenje ozbiljavanja tog mogućnog moralo bi da znači neko privođenje preminuća. Ali, time bi tubitak izmakao sebi upravo tlo za jedan egzistirajući bitak ka smrti.

Dakle, ako bitkom ka smrti nije mneno neko njegovo „ozbiljavanje", onda on ne može da kazuje: boraviti pri kraju u svojoj mogućnosti. Takvo držanje bi ležalo u „mišljenju na smrt". Takvo držanje promišlja mogućnost, kada i kako bi ona doista htela da se ozbilji. Ovo mudrovanje o smrti joj, doduše, ne oduzima potpuno njen karakter mogućnosti, o njoj se još uvek mudruje kao o dolazećoj, ali je zasigurno slabi proračunavajućim htenjem da raspolaže smrću. Ona treba kao ono mogućno da što je mogućno manje pokazuje od svoje mogućnosti. U bitku ka smrti, naprotiv, samo ako on okarakterisanu mogućnost ima razumevajući da otključi kao *takvu*, mogućnost mora da bude razumljena neoslabljeno *kao mogućnost*, da bude obrazovana *kao mogućnost* i u držanju prema njoj *izdržana kao mogućnost.*

Prema nečemu mogućnom u njegovoj mogućnosti tubitak se ipak odnosi u *iščekivanju*. Za jedno biti-napet prema njemu, neko mogućno može neometano i nezakinuto da susreće u svom „da li, ili da li ne, ili konačno ipak da". Ali, zar analiza fenomenom iščekivanja ne pogađa onu istu vrstu bitka ka onome mogućnom, koja je već bila označena u brinućem ići na nešto? Sve očekivanje razume i „poseduje" svoje mogućno tamo-na-tome, da li i kada i kako će ono doista biti zbilja predručno. Iščekivanje nije samo neko prigodno skretanje pogleda od nečega mogućnog na njegovo mogućno ozbiljenje, nego je suštinski jedno *čekanje na njega*. Takođe i u iščekivanju leži jedno odskakanje od onoga mogućnog i prizemljenje u

nečemu zbiljskom, za koje je ono iščekivano i iščekivano. Polazeći od onoga zbiljskog, i ka njemu, ono mogućno biva, primereno iščekivanju, uvučeno u ono zbiljsko.

Bitak ka mogućnosti kao bitak ka smrti, međutim, treba prema *njoj* da se drži tako da se ona u tom bitku i za njega razgrne *kao mogućnost*. Takav bitak ka mogućnosti terminološki zahvatamo kao *predvođenje u mogućnost*. Ali, zar ovo držanje ne krije u sebi neko približavanje onome mogućnom i ne izranja li s blizinom onoga mogućnog njegovo ozbiljenje? Pa ipak, ovo približavanje na tendira ka nekom brinućem činjenju raspoloživim nečega zbiljskog, nego u razumevajućem približavanju mogućnost onoga mogućnog samo postaje „veća". *Najbliža blizina bitka ka smrti kao mogućnost je nečemu zbiljskom daleka koliko je to samo mogućno*. Što nezastrtije ova mogućnost bila razumljena, utoliko čistije prodire razumljenje u mogućnost *kao mogućnost nemogućnosti egzistencije uopšte*. Smrt kao mogućnost ne daje tubitku ništa što „treba ozbiljiti" i ništa što tubitak kao ono zbiljsko ne bi mogao i sâm *biti*. Smrt je mogućnost nemogućnosti svakog držanja prema ..., svakog egzistiranja. U predvođenju u tu mogućnost ona postaje „sve veća", a to znači da ona razgrće sebe kao mogućnost koja uopšte ne poznaje nikakvu meru, nikakvo više ili manje, nego znači mogućnost bezmerne nemogućnosti egzistencije. Po svojoj suštini ta mogućnost ne nudi nikakav oslonac da bi bila napeta prema nečemu, da bi sebi „ocrtavala" ono mogućno zbiljsko i zbog toga zaboravljala mogućnost. Bitak ka smrti kao predvođenje u mogućnost *omogućava* pre svega tu mogućnost i čini je kao takvu slobodnom.

Bitak ka smrti je predvođenje u jedno moći-biti *onog* bića čija je vrsta bitka predvođenje sâmo. U predvodećem razgrtanju tog moći-biti tubitak se otključuje samom sebi s obzirom na svoju krajnju mogućnost. Ali, projektovati se na najvlastitije moći-biti kazuje: moći razumeti samog sebe u bitku tako razgrnutog bića: egzistirati. Predvođenje se pokazuje kao mogućnost razumljenja *najvlastitijeg* krajnjeg moći-biti, a to znači kao mogućnost *svojstvene egzistencije*. Njena ontološka ustrojenost mora da postane vidljiva ispostavljanjem konkretne strukture predvođenja u smrt. Kako se sprovodi fenomenalno granično obuhvatanje ove strukture?

Očigledno tako što određujemo one karaktere predvodećeg otključenja koji njemu moraju da pripadaju, da bi ono trebalo da može postati čisto razumljenje najvlastitije, neodnosne, nepretecive, izvesne i kao takve neodređene mogućnosti. Ostaje da se obrati pažnja na to da razumljenje primarno ne kazuje: jednosmisleno piljiti, nego razumeti sebe u onom moći-biti koje se razgrće u projektu.[128]

Smrt je *najvlastitija* mogućnost tubitka. Bitak ka toj mogućnosti otključuje tubitku njegovo *najvlastitije* moći-biti, u kojem se naprosto radi o bitku tubitka. U tome tubitku može da postane očigledno da on u istaknutoj mogućnosti samog sebe ostaje otrgnut od onoga Se, a to znači da se on predvodeći svagda već može otrgnuti od njega. Razumljenje ovoga „moći", međutim, razgrće tek faktičku izgubljenost u svakodnevicu onoga Se-samog.

Najvlastitija mogućnost je *neodnosna*. Predvođenje pušta tubitak da razume da on polazeći jedino od samog sebe ima da preuzme ono moći-biti, u kojem se radi naprosto o njegovom najvlastitijem bitku. Smrt ne „pripada" samo indiferentno vlastitom tubitku, već ona *zahteva* taj tubitak *kao pojedinačan*. U predvođenju razumljena neodnosnost smrti upojedinačava tubitak na njega samog. Ovo upojedinačavanje je jedan način otključenja onoga „Tu" za egzistenciju. Ono čini očiglednim da sav bitak pri onome brinutom i svaki sabitak s Drugima zakazuje ako se radi o najvlastitijem moći-biti. Tubitak može *svojstveno* biti *on sâm* samo onda kada on to sebi omogući *polazeći od samog sebe*. Pa ipak, zakazivanje brinjenja i skrbi nikako ne znači neko otcepljenje tih načina tubitka od svojstvenog samobitka. Kao suštinske strukture ustrojenosti tubitka, oni zajedno sa ostalim pripadaju uslovu mogućnosti egzistencije uopšte. Tubitak je svojstveno on sâm samo ukoliko on sebe *kao* brinući bitak pri ... i skrbeći bitak sa ... projektuje primarno na svoje najvlastitije moći-biti, a ne na mogućnost onoga Se-sâmog, Se-sopstva. Predvođenje u neodnosnu mogućnost prisiljava predvodeće biće u mogućnost da polazeći od samog sebe svoj najvlastitiji bitak preuzme iz samog sebe.

Najvlastitija, neodnosna mogućnost je *nepreteciva*. Bitak ka njoj pušta tubitak da razume da njemu kao krajnja mogućnost

128 Uporediti § 31, str. 178 i dalje.

egzistencije predstoji da napusti samog sebe. Ali, predvođenje ne izmiče nepretecljivosti poput nesvojstvenog bitka ka smrti, nego daje sebe *slobodno za* nju. Predvodeće postajanje-slobodnim *za* vlastitu smrt oslobađa od izgubljenosti u mogućnosti koje se slučajno nameću, i to tako što tek pušta faktičke mogućnosti koje su rasprostrte pre nepretecivih mogućnosti, da se svojstveno razumeju i izaberu. Predvođenje otključuje egzistenciji kao krajnju mogućnost samonapuštanje i tako lomi svako uporno ostajanje pri svagda dosegnutoj egzistenciji. Tubitak se predvodeći štiti od toga da padne natrag iza samog sebe i razumljenog moći-biti, te „da postane suviše star za svoje pobede" (Niče [Friedrich Nietzsche]). Slobodan za svoje najvlastitije, polazeći od *kraja* određene, a to znači kao *krajnje* razumljene mogućnosti, tubitak odgoni opasnost da, polazeći od svog krajnjeg razumevanja egzistencije, ne prepozna egzistencijalne mogućnosti Drugih, koje njega pretiču, ili da ih, pak, pogrešno ih tumačeći, prisilno vraća natrag na vlastite mogućnosti, da bi se tako predao najvlastitijoj faktičkoj egzistenciji. Kao neodnosna mogućnost, smrt upojedinačava, međutim, samo da bi kao nepreteciva mogućnost tubitak kao sabitak učinila razumevajućim za moći-biti Drugih. Pošto predvođenje u nepretecivu mogućnost zajedno sa ostalim otključuje sve pre nje rasprostrte mogućnosti, to u njemu leži mogućnost jednog egzistencijelnog uzimanja unapred *celog* tubitka, a to znači mogućnost da egzistira kao *celo moći-biti.*

Najvlastitija, neodnosna i nepreteciva mogućnost je *izvesna*. Način da se nje *bude izvestan*, određuje se iz njoj odgovarajuće istine (otključenosti). Ali, izvesnu mogućnost smrti tubitak otključuje kao mogućnost samo tako što on predvodeći ka toj mogućnosti tu mogućnost *omogućava* za sebe kao najvlastitije moći-biti. Otključenost mogućnosti osniva se u predvodećem omogućavanju. Sebe-držanje u toj istini, a to znači biti-izvestan onoga otključenog, doista zahteva predvođenje. Izvesnost smrti se ne može proračunati iz utvrđivanja susretajućih smrtnih slučajeva. Ona se uopšte ne drži u nekoj istini onoga predručnog, koje s obzirom na svoju otkritost najčistije susreće za neko samo tamo-gledajuće pustiti-da-susretne bića po sebi samom. Mora da se tubitak pre svega izgubio na stanjima stvari – što može da bude vlastiti zadatak i mogućnost brige – da bi zadobio čistu stvarskost, a to znači

ravnodušnost apodiktičke evidencije. Ako ono biti-izvestan u odnosu na smrt ne poseduje taj karakter, onda to ne znači da je ono nižeg stupnja od apodiktičke evidencije, nego: *ono uopšte ne spada u stupnjeviti poredak evidencija o onome predručnom.*

Držanje-za-istinito smrti – smrt *jeste* svagda samo vlastita – pokazuje jednu drugu vrstu i izvornije je od svake izvesnosti u odnosu na neko unutarsvetski susretajuće biće ili na formalne predmete, jer mu je bitak-u-svetu izvestan. Kao takvo ono zahteva ne samo *jedno* određeno držanje tubitka, nego tubitak u punoj svojstvenosti njegove egzistencije.[129] Tek u predvođenju tubitak može sebi da osigura svoj najvlastitiji bitak u njegovoj nepretecivoj celovitosti. Stoga evidencija neposredne datosti doživlalja, Ja-a i svesti nužno mora da zaostane iza izvesnosti koja leži zaključena u predvođenju. I to ne zato što pripadna vrsta shvatanja ne bi bila stroga, nego zato što ona načelno ne može da drži *za istinito* (otključeno) ono što ona u osnovi hoće da „ima-tu" kao istinito: tubitak koji ja sâm *jesam* i kao moći-biti tek predhodeći mogu svojstveno biti.

Najvlastitija, neodnosna, nepreteciva i izvesna mogućnost jeste s obzirom na izvesnost *neodređena*. Kako predvođenje otključuje ovaj karakter istaknute mogućnosti tubitka? Kako se predvodeće razumljenje projektuje na neko izvesno moći-biti koje je stalno mogućno, i to tako da ono Kada, u kojem jednostavna nemogućnost egzistencije postaje mogućna, stalno ostaje neodređeno? U predvođenju ka neodređeno izvesnoj smrti tubitak se otvara za jednu stalnu *ugroženost* koja proističe iz njegovog Tu samog. Bitak ka kraju mora da se drži u njoj i tako malo može da je pomrači da pre mora da obrazuje neodređenost izvesnosti. Kako je egzistencijalno mogućno genuino otključenje stalne ugroženosti? Svo razumljenje je nahođeno. Štimung dovodi tubitak pred bačenost njegovog „da-on-jeste-tu".[130] *Nahođenje, međutim, koje može da drži otvorenom stalnu i jednostavnu, iz najvlastitijeg upojedinačenog bitka tubitka narastajuću ugroženost njega samog, jeste strepnja.*[131] U njoj se tubitak nahodi *pred* onim Ništa mogućne nemogućnosti svoje egzistencije.

129 Uporediti § 62, str. 356 i dalje.
130 Uporediti § 29, str. 169 i dalje.
131 Uporediti § 40, str. 223 i dalje.

Strepnja strepi *za* moći-biti ovako određenog bića, te tako otključuje krajnju mogućnost. Pošto predvođenje naprosto upojedinačava tubitak i pušta da mu u tom upojedinačenju samog sebe postane izvesna celovitost njegovog moći-biti, ovom seberazumljenju tubitka iz njegovog osnova pripada osnovno nahođenje strepnje. Bitak ka smrti suštinski je strepnja. Nesumnjivo, iako „samo" indirektno [a] osvedočenje za to daje označeni bitak ka smrti, ako on strepnju izokreće u kukavički strah i prevladavanjem tog straha objavljuje kukavičluk pred strepnjom.

Karakterisanje egzistencijalno projektovanog svojstvenog bitka ka smrti može se sažeti na sledeći način: *predvođenje razgrće tubitku izgubljenost u ono Se-sâmo, Se-sopstvo, i dovodi ga pred mogućnost da, primarno neoslonjen na brinuću skrb, jeste on sâm, ali sâm u strasnoj, od iluzija onoga Se razrešenoj, faktičkoj, sebi samoj izvesnoj i strepećoj slobodi ka smrti.*

Svi bitku ka smrti pripadni odnosi prema punoj sadržini okarakterisane krajnje mogućnosti tubitka zbiraju se u tome da njome konstituisano predvođenje razgrnu, razviju i čvrsto drže kao omogućavanje te mogućnosti. Egzistencijalno projektujuće granično obuhvatanje predvođenja učinilo je vidljivom *ontološku* mogućnost jednog egzistencijelnog svojstvenog bitka ka smrti. Ali, time tada izranja mogućnost jednog svojstvenog moći-biti-ceo tubitka – *no ipak samo kao ontološka mogućnost.* Doduše, egzistencijalni projekat predvođenja držao se ranije dobijenih struktura tubitka i pustio je tubitak da se gotovo sâm projektuje na tu mogućnost, a da neki „sadržinski" ideal egzistencije niti drži pred njim niti mu ga „izvana" prisilno nameće. I uprkos tome, ovaj egzistencijalno „mogućni" bitak ka smrti egzistencijelno ostaje jedno fantastično zahtevanje. Ontološka mogućnost jednog svojstvenog moći-biti-ceo tubitka ne znači ništa onoliko dugo dok odgovarajuće ontičko moći-biti ne bude pokazano iz samog tubitka. Da li se tubitak ikada faktički baca u neki takav bitak ka smrti? *Zahteva* li on makar samo iz osnova svog najvlastitijeg bitka neko svojstveno moći-biti koje je određeno predvođenjem?

Pre odgovaranja na ova pitanja valja istražiti koliko *uopšte,* i na koji način, tubitak polazeći iz svog najvlastitijeg moći-biti *daje*

svedočanstvo o nekoj mogućnoj *svojstvenosti* svoje egzistencije, i to tako da on tu egzistenciju kao *egzistencijelno* mogućnu ne samo objavljuje, nego od samog sebe i *zahteva*.

Lebdeće pitanje o nekom svojstvenom biti-ceo tubitka i njegove egzistencijalne ustrojenosti biće dovedeno na oprobano fenomenalno tlo tek onda kada se ono bude moglo držati neke od samog tubitka osvedočene mogućne svojstvenosti njegovog bitka. Ukoliko pođe za rukom da se fenomenalno otkrije takvo osvedočenje i ono u njemu osvedočeno, onda će se iznova javiti problem, *da li do sada samo u svojoj o n t o l o š k o j mogućnosti projektovano predvođenje ka smrti stoji u nekom suštinskom sklopu povezanosti sa o s v e d o č e n i m svojstvenim moći-biti.*

DRUGO POGLAVLJE

Tubitku primereno osvedočenje jednog svojstvenog moći-biti i odlučnost

---

§ 54. Problem osvedočenja jedne svojstvene egzistencijelne mogućnosti

Traži se jedno svojstveno moći-biti tubitka, koje biva od samog tog tubitka osvedočeno u svojoj egzistencijelnoj mogućnosti. Pre toga mora to osvedočenje sâmo pustiti da se pronađe. Ono će, a
ako ono tubitku treba dati „da razume" samog sebe u svojoj mogućnoj svojstvenoj egzistenciji, svoj koren imati u bitku tubitka. Fenomenološki pokazatelj takvog osvedočenja, stoga, uključuje u sebi dokaz njegovog izvora iz ustrojenosti bitka tubitka.

Osvedočenje treba dati da se razume jedno svojstveno *moći-biti-sopstvo*. Izrazom „sopstvo" odgovaramo na pitanje o onome *Ko* tubitka.[132] Sopstvost tubitka je bila formalno određena kao jedan *način da se egzistira*, a to znači ne kao neko predručno biće. To Ko tubitka najpre nisam *ja sâm* nego Se-sopstvo. Svojstveno biti-sopstvo, samobitak, određuje se kao jedna egzistencijelna modifikacija onoga Se, koju treba egzistencijalno granično obuhvatiti.[133] Šta leži u toj modifikaciji i koji su ontološki uslovi njene mogućnosti?

---

132 Uporediti § 25, str. 148 i dalje.
133 Uporediti § 27, str. 160 i dalje, pos. str. 164.

Izgubljenošću u onome Se je svagda već odlučeno o najbližem faktičkom moći-biti tubitka – o zadacima, pravilima, merilima, hitnosti i dosegu brinuće-skrbećeg bitka-u-svetu. Zahvatanje ovih mogućnosti bitka uvek je već oduzelo tubitku ono Se. To Se čak prikriva njime sprovedeno prećutno rasterećenje izričitog *izbora* tih mogućnosti. Ostaje neodređeno, ko „svojstveno" bira. Ovo izbora lišeno biti-poveden onim Niko, čime se tubitak upliće u nesvojstvenost, može da bude opozvano samo tako što će se upravo tubitak vratiti natrag samom sebi iz izgubljenosti u onome Se. Pa ipak, to vraćanje natrag mora da poseduje *onu* vrstu bitka *čijim* se *propustom* tubitak i izgubio u nesvojstvenost. To vaćanje-sebe natrag iz onoga Se, a to znači egzistencijelna modifikacija Se-sopstva u *svojstveni* samobitak, mora da se provede kao *naknadno provođenje jednog izbora*. A naknadno provesti izbor znači *birati taj izbor*, odlučiti se za jedno moći-biti iz vlastitog sopstva. U biranju izbora
a tubitak *omogućava* sebi pre svega svoje svojstveno moći-biti.

Međutim, pošto je on *izgubljen* u onome Se, on mora sebe pre toga da *pronađe*. Da bi *sebe* uopšte našao, on mora da bude samom sebi „pokazan" u svojoj mogućnoj svojstvenosti. Tubitku je potrebno osvedočenje nekog moći-biti-sopstvo, koje on po mogućnosti svagda već *jeste*.

Ono što u sledećoj interpretaciji bude upotrebljeno kao takvo osvedočenje, jeste svakodnevno samoizlaganje tubitka poznato kao *glas savesti*.[134] Da se „činjenica" savesti, njena funkcija instance za egzistenciju tubitka različito procenjuje, te da se ono „što ona kaže" mnogostruko izlaže, moglo bi da zavede na napuštanje tog fenomena samo onda kada „sumnjivost" tog faktuma odnosno „sumnjivost" njegovog izlaganja ne bi upravo *dokazivala* da ovde predleži jedan *izvorni* fenomen tubitka. Sledeća analiza stavlja savest
b u tematsko predimanje jednog čisto egzistencijalnog istraživanja s fundamentalno-ontološkom namerom.

Savest treba najpre slediti natrag u njene egzistencijalne fundamente i strukture, te učiniti je vidljivom *kao* fenomen tubitka uz

134 Prethodna i sledeća razmatranja bila su saopštena u formi teza prilikom jednog javnog predavanja o pojmu vremena, u Marburgu (juli 1924).

čvrsto držanje do sada dobijene ustrojenosti bitka tog bića. Tako postavljena ontološka analiza savesti leži pre psihološke deskripcije doživljajâ savesti i njihove klasifikacije, a isto tako i izvan nekog biološkog „objašnjenja", to jest razrešavanja fenomena. Ali, nije manje ni njeno odstojanje od nekog teološkog rastumačenja savesti, ili čak polaganja prava na taj fenomen za božije dokaze ili za neku „neposrednu" svest o bogu.

Pa ipak, ni kod ovog ograničenog istraživanja savesti njegov doprinos ne sme ni da se preuveliča, niti da se stavi pod izokrenute zahteve i umanji. Savest nije kao fenomen tubitka nikakva činjenica koja se dešava i pokatkad je predručna. Ona „*jeste*" samo u vrsti bitka tubitka i obelodanjuje se kao fakat svagda samo s faktičkom egzistencijom i u njoj. Zahtev nekog „induktivnog empirijskog dokaza" za „činjeničnost" savesti i ispravnost njenog „glasa" počiva na nekom ontološkom izokretanju fenomena. Ali, to izokretanje deli i svaka nadmoćna kritika savesti kao neke „činjenice" koja se dešava samo povremeno i nije „opšte ustanovljena ni ustanovljiva". Pod takve dokaze i protivdokaze fakat savesti uopšte ne dopušta da bude stavljen. To nije nikakav nedostatak, nego samo oznaka njene ontološke drugovrsnosti naspram onoga okolosvetski predručnog.

Savest daje „nešto" da se razume, ona *otključuje*. Iz tog formalnog karakterisanja proističe uputstvo da se taj fenomen vrati natrag u *otključenost* tubitka. Ova osnovna ustrojenost bića koje smo svagda mi sami biva konstituisana nahođenjem, razumljenjem, zapadanjem i besedom. Podrobnija analiza savesti razgrće je kao *zov*. Zvanje je jedan modus *besede*. Zov savesti ima karakter *poziva* tubitka na svoje najvlastitije moći-biti-sopstvo, i to na način *proziva* na najvlastitije biti-kriv.

Ova egzistencijalna interpretacija nužno leži daleko od svakodnevne ontičke razumnosti, iako ona ispostavlja ontološke fundamante onoga što je vulgarno izlaganje savesti u izvesnim granicama uvek razumelo i dovodilo do nekog pojma kao „teoriju" savesti. Stoga je egzistencijalnoj interpretaciji potrebno obistinjenje putem jedne kritike vulgarnog izlaganja savesti. Iz ispostavljenog fenomena može se izvesti koliko on osvedočava svojstveno moći-biti tubitka.

Glasu savesti odgovara neko mogućno slušanje. Razumljenje poziva se razgrće kao *hteti-imati-savest*. A u tom fenomenu leži traženo egzistencijelno biranje izbora jednog samobitka koji mi, odgovarajući njegovoj egzistencijalnoj strukturi, nazivamo *odlučnost*. Time je unapred dato raščlanjavanje analize ovog poglavlja: egzistencijalno-ontološki fundamenti savesti (§ 55); zovni karakter savesti (§ 56); savest kao zov brige (§ 57); razumljenje poziva i krivica (§ 58); egzistencijalna interpretacija savesti i vulgarno izlaganje savesti (§ 59); egzistencijalna struktura svojstvenog moći-biti osvedočenog u savesti (§ 60).

a

§ 55. Egzistencijalno-ontološki fundamenti savesti

b Analiza savesti uzima za svoje polazište jedan indiferentni nalaz na tom fenomenu: da ona na bilo koji način nekome daje nešto da razume. Savest otključuje i stoga spada u krug egzistencijalnih fenomena, koji *bitak onoga Tu* konstituišu kao otključenost.[135] Bile su razlagane najopštije strukture nahođenja, razumljenja, besede i zapadanja. Ako savest dovodimo u taj fenomenalni sklop povezanosti, onda se ne radi o nekoj šematskoj primeni tamo dobijenih struktura na jedan poseban „slučaj" otključenja tubitka. Interpretacija savesti će pre raniju analizu otključenosti onoga Tu ne samo da vodi dalje, nego će i da je izvornije zahvati u pogledu na svojstveni bitak tubitka.

Otključenošću je biće, koje nazivamo tubitak, u mogućnosti da *jeste* svoje Tu. Sa svojim svetom ono jeste tu za samog sebe, i to najpre i ponajčešće tako što je ono sebi otključilo moći-biti polazeći iz brinutog „sveta". To moći-biti, kao koje tubitak egzistira, svagda je već sebe prepustilo određenim mogućnostima. I to zato što je ono bačeno biće, a ta bačenost ugođenobitkom biva manje ili više razgovetno i podrobno otključena. Nahođenju (štimungu) jednakoizvorno pripada razumljenje. Time tubitak „zna" na čemu je on
c sâm ukoliko je projektovao sebe na mogućnosti samog sebe, odnosno ukoliko je, izrastajući u onom Se, pustio da mu takve mogućnosti

135 Uporediti §§ 28 i dalje, str. 165 i dalje.

budu prethodno date javnom izloženošću tog Se. A ova prethodna datost se egzistencijalno omogućava time što tubitak kao razumevajući sabitak može da *sluša* Druge. Gubeći se u javnost onoga Se i a u njegovo naklapanje, on u slušanju Se-sopstva *prečuje* vlastito sopstvo. Ako tubitak iz te izgubljenosti sebe-prečuvenja treba da može biti vraćen natrag – i to samim sobom – onda on mora moći da sebe tek pronađe, samog sebe, koje je sebe prečulo i prečuje u *slušanju-tamo* onoga Se. To slušanje-tamo mora da bude prekinuto, a to znači da sâm tubitak mora da mu dâ mogućnost nekog slušanja koje prekida ono slušanje-tamo. Mogućnost takvog prekida leži u neposredovanom postati-pozvan. Zov lomi njega prečujuće tubitkovo slušanje-tamo onoga Se, ako taj zov, odgovarajući svom zovnom karakteru, budi neko slušanje koje je u svemu okarakterisano suprotno u odnosu na izgubljeno slušanje. Ako je ovo poslednje obuzeto „larmom" mnogostruke dvoznačnosti svakodnevno „novog" naklapanja, onda zov mora da zove bez larme, nedvoznačno, bez oslonca za žudnju za novim. *Ono što na taj način zovući daje da se razume, jeste savest.*

Zvanje shvatamo kao modus besede. Ona raščlanjuje razumljivost. Karakterisanje savesti kao zova nikako nije samo jedna „slika", recimo poput Kantove predstave vrhovnog suda o savesti. Samo ne smemo da previdimo da za besedu, a time i za zov, glasovno pozvučenje nije suštinsko. Svako izgovaranje i „uzvikivanje" već pretpostavlja besedu.[136] Ako svakodnevno izlaganje poznaje neki „glas" savesti, onda se pri tome nije mislilo toliko na neko pozvučenje, koje se faktički nikada ne zatiče, nego je „glas" shvaćen kao b dati-da-se-razume. U tendenci zova da otključuje leži momenat udara, skinutog prodrmavanja. Biva se zvan iz daljine u daljinu. c Zovom biva pogođen onaj koji hoće da bude vraćen natrag. d

Ovim označavanjem savesti je, međutim, samo ocrtan tek fenomenalni horizont za analizu njene egzistencijalne strukture. Taj fenomen se ne poredi s nekim zovom, nego se kao beseda razume iz otključenosti konstitutivne za tubitak. Razmatranje od početka izbegava put koji se najpre nudi za jednu interpretaciju savesti: da se

136 Uporediti § 34, str. 196 i dalje.

savest svede na neku od duševnih moći, razum, volju ili osećanje, ili da se objašnjava kao jedan produkt njihove mešavine. S obzirom
a na fenomen vrste savesti pada u oči ono ontološko-antropološki nedovoljno na nekom slobodno-lebdećem okviru klasifikovanih duševnih moći ili akata osobe.[137]

§ 56. Zovni karakter savesti

Besedi pripada besedom raspravljano O-čemu. Ona daje razjašnjenje o nečemu, i to u određenom obziru. Iz onoga tako besedom raspravljanog ona crpe ono što svagda kao ta beseda ona kaže – ono besedeno kao takvo. U besedi kao saopštavanju ono postaje pristupačno satubitku Drugih, ponajčešće putem pozvučenja u jeziku.

Šta je u zovu savesti ono besedom raspravljano, a to znači ono pozvano? Očigledno sâm tubitak. Ovaj odgovor je isto toliko neosporan koliko i neodređen. Kada bi zov imao tako maglovit cilj, onda bi on svakako ostao za tubitak povod da obrati pažnju na sebe. Ali, tubitku

137 Osim Kantove, Hegelove, Šopenhauerove [Arthur Schopenhauer] i Ničeove interpretacije savesti, vredne pažnje su i: M. Keler [M. Kähler], *Das Gewissen*, erster geschichtlicher Teil 1878, i članak istog autora u *Realenzyklopädie f. prot. Theologie und Kirche*. Dalje: A Ričl [A. Ritschl], *Über das Gewissen*, 1876, ponovo štampano u *Gesammelten Aufsätzen*, Neue Folge 1896, str. 177 i dalje. I konačno, monografija koja se upravo pojavila od H. G. Štokera [H. G. Stoker], *Das Gewissen* (Schriften zur Philosophie und Soziologie, herausg. von Max Scheller, tom II) 1925. Široko postavljeno istraživanje osvetljava bogatu mnogostrukost fenomenâ savesti, kritički karaktariše različite mogućne vrste obrađivanja tog fenomena i navodi popis dalje literature, koja u odnosu na povest pojma savesti nije dovoljna. Od gornje egzistencijalne interpretacije Štokerova se monografija razlikuje već u polaznoj postavci, pa time i u rezultatima, ne uzimajući u obzir poneku podudarnost. Štoker od početka potcenjuje hermeneutičke uslove za „opisivanje" „objektivno zbija opstojeće savesti" (str. 3). Zajedno s tim ide brisanje granica između fenomenologije i teologije – na štetu obe. U odnosu na antropološki fundament istraživanja, koji preuzima Šelerov personalizam, up. raspravu pred nama § 10, str. 75 i dalje. Pa ipak, Štokerova monografija znači jedan pažnje vredan napredak naspram dosadašnje interpretacije savesti, ali više obimnom obradom fenomenâ savesti i njihovih grananja nego pokazivanjem ontoloških korena tog fenomena.

suštinski pripada da je sa otključenošću svog sveta on otključen samom sebi, tako da on uvek već *razume sebe*. Zov pogađa tubitak u tom svakodnevno-prosečno brinućem sebe-uvek-već-razumeti. Se-sopstvo brinućeg sabitka s Drugima biva pogođen zovom.

A na-šta-tamo on biva pozvan? Na *vlastito sopstvo*. Ne tamo-na-ono za šta tubitak u javnom jedan-sa-drugim važi, šta može, brine, a pogotovu ne na ono što je zahvatio, za šta se založio, što ima da pusti da ga uzme sa sobom. U tom pozivu se *prelazi preko* takvog tubitka, kao kakav je on svetski razumljen za Druge i za samog sebe. Zov sopstvu to ni najmanje ne upoznaje. Pošto samo *sopstvo* Se-sopstva biva pozvano i dovedeno do slušanja, ono Se slama se u sebi. To da zov *prelazi preko* onoga Se i javne izloženosti tubitka, nikako ne znači da on *zajedno* sa ostalim ne *pogađa* i njega. Upravo u *prelaženju preko* zov udarom nagoni ono Se, koje je lakomo na javni ugled, u beznačenjskost. A sopstvo, kojem u pozivu biva oteto to utočište i skrovište, zovom biva dovedeno k samom sebi.

Na sopstvo biva pozvano se-sopstvo. Premda ne ono sopstvo koje sebi može da postane „predmet" prosuđivanja, ne sopstvo uzbuđeno-za-novim-požudnog i nestalnog raščlanjavanja njegovog „unutrašnjeg života", i ne sopstvo nekog „analitičkog" piljenja u duševna stanja i njihova zaleđa. Poziv sopstva u Se-sopstvu ne potiskuje ga na samog sebe u nešto unutrašnje, čime bi ono trebalo da se zabravi pred „spoljašnjim svetom". Sve tome slično zov preskače i rasipa samo da bi pozvao sopstvo, koje ipak nije drugačije nego na način bitka-u-svetu.

Ali, kako treba da odredimo ono *besedeno* ove besede? *Šta* doziva savest onome pozvanom? Strogo uzevši – ništa. Zov ne iskazuje ništa, ne daje nikakvo obaveštenje o svetskim događanjima, on nema ništa da pripoveda. On najmanje stremi tome da u pozvanom sopstvu otvori neki „samorazgovor". Pozvanom sopstvu ne biva „ništa" *do*-zvano, nego je ono *prozvano* ka samom sebi, a to znači ka svom najvlastitijem moći-biti. Zov ne stavlja, odgovarajući svojoj tendenci zova, pozvano sopstvo na „pregovore", nego je kao proziv ka najvlastitijem *moći*-biti-sopstvo on jedno pred (prema-„napred"-) zvanje tubitka u njegove najvlastitije mogućnosti.

Zov se lišava svakog pozvučavanja. On sebe uopšte ne dovodi tek do reči – pa ipak ništa ne ostaje od njega manje mračno i neodređeno. *Savest besedi jedino i stalno u modusu ćutanja.* Tako ona ne samo da ne gubi ništa od dokučivosti, nego prisiljava pozvani i prozvani tubitak na ćutljivost samom sebi. Nedostajanje formulisanja u rečima onoga u zovu zvanog ne pomiče fenomen u neodređenost nekog tajanstvenog glasa, nego samo pokazuje da razumljenje onoga „zvanog" ne sme da se prikači za iščekivanje nekog saopštenja i tome sličnog.

Uprkos tome, ono što zov otključuje jednoznačno je, pa neka to u pojedinačnom tubitku, primereno njegovim mogućnostima razumljenja, iskusi i različito izlaganje. Povrh prividne neodređenosti sadržine zova ne može se prevideti sigurni *udarni pravac* zova. Zovu nije potrebno tek neko pipajuće traganje za onim koga treba pozvati, nikakva oznaka za to da li je on onaj mneni ili nije. „Obmane" ne nastaju u savesti nekim sebe-previđanjem (sebe-razzvanjem, sebe-o-zlo-glašavanjem) zova, nego tek iz načina na koji zov biva *slušan* – time što on, umesto da bude svojstveno razumljen, se-sopstvom biva odvučen u neki pregovarački samorazgovor i u svojoj tendenci otključenja izokrenut.

Valjalo bi čvrsto držati: zov, a savest označavamo kao zov, jeste poziv Se-sopstva u svom sopstvu; kao taj poziv on je prozivka sopstva ka svom moći-biti-sopstvo, pa time i zvanje-napred tubitka u njegove mogućnosti.

Međutim, jednu ontološki dovoljnu interpretacija savesti dobićemo tek onda kada se bude dalo rastumačiti: ne samo *ko* je onaj zovom zvani, nego i *ko* sâm *zove*, kako se onaj pozvani odnosi prema onome ko zove, kako taj „odnos" kao bitkovni sklop povezanosti mora da bude ontološki shvaćen.

§ 57. Savest kao zov brige

Savest proziva sopstvo tubitka iz izgubljenosti u ono Se. Pozvano sopstvo ostaje u svom Šta neodređeno i prazno. Zov prelazi preko onoga kao *šta* tubitak sebe najpre i ponajčešće razume u izlaganju

polazeći od onoga brinutog. A ipak je sopstvo jednoznačno i nezamenljivo pogođeno. Ne biva samo onaj pozvani mnen zovom koji se „ne obazire na ugled njegove osobe", već se takođe i onaj ko zove drži u upadljivoj neodređenosti. On ne samo da otkazuje odgovor na pitanja o imenu, staležu, poreklu i ugledu, nego takođe ne daje, iako se on u zovu nikako ne iskrivljuje, ni najmanju mogućnost da ga učini prisnim nekom „svetski" orijentisanom razumevanju tubitka. Onaj koji zove u zovu – a to spada u njegov fenomenalni karakter – drži svako postajanje poznatim naprosto daleko od sebe. Vrsti njegovog bitka protivi se da pusti da bude odvučen u neko razmatranje i raspravljanje besedom. Ne stoji da vlastita neodređenost i neodredljivost onoga ko zove nije ništa, nego ona jeste jedna *pozitivna* odlika. Ona obelodanjuje da onaj ko zove izrasta jedino u prozivu ka ..., da on hoće da bude *slušan samo kao takav* i neće da bude dalje nagovaran bujicom reči. Ali, nije li onda tom fenomenu primereno, ako izostane pitanje upućeno onome ko zove: ko je on? To doista jeste primereno za egzistencijelno slušanje faktičkog zova savesti, ali nije za egzistencijalnu analizu faktičnosti zvanja i egzistencijalnosti slušanja.

Ali, postoji li uopšte neka nužnost da se još i izričito postavi pitanje: *ko* zove? Zar se na njega za tubitak ne odgovara isto onako jednoznačno kao i na pitanje o onome u zovu pozvanom? *Tubitak zove u savesti samog sebe.* Neka ovo razumevanje onoga ko zove bude u faktičkom slušanju zova više ili manje budno. Ipak, ontološki nikako nije dovoljan odgovor da je tubitak *najednom* onaj koji zove i onaj pozvani. Tá, zar tubitak kao pozvani tubitak *nije* drugačije „tu" nego tubitak koji zove? Da ne fungira kao onaj ko zove recimo najvlastitije moći-biti?

Zov upravo ne biva, i ne biva nikada, *od nas samih* ni planiran ni pripremljen ni voljno proveden. „Ono" zove protiv očekivanja, pa čak i protiv volje. S druge strane, nesumnjivo je da zov ne dolazi od nekoga Drugog koji je sa mnom u svetu. Zov dolazi *iz* mene, a ipak *preko* mene.

Ovaj fenomenalni nalaz ne može da se ne tumači. Pa on je i bio uzet kao polazna postavka za tumčenje glasa kao neke strane moći koja ulazi u tubitak i štrči u njemu. Nastavljajući u tom pravcu

izlaganja, ustanovljenoj moći se podmeće neki posednik, ili se sama ta moć uzima kao osoba koja se objavljuje (bog). Obrnuto se pokušava da se odbaci to tumačenje onoga ko zove kao strano ispoljavanje moći, pa da se istodobno „biološkim" objašnjenjem odbaci savest uopšte. Oba tumačenja prebrzo preskaču fenomenalan nalaz. Postupak biva olakšan jednom neizgovoreno vodećom i ontološki dogmatskom tezom: ono što *jeste*, a to znači što činjenički jeste poput zova, mora *predručno* biti, a ono što ne dopušta da se objektivno dokaže kao *predručno*, to uopšte *nije*.

Nasuprot ovoj metodičkoj brzopletosti valjalo bi da se čvrsto drži ne samo fenomenalni nalaz uopšte – da dolazeći iz mene preko mene zov ide k meni – nego takođe i u njemu ležeće ontološko predskiciranje tog fenomena kao fenomena *tubitka*. Egzistencijalna ustrojenost *tog* bića može da ponudi jedinu nit vodilju za interpretaciju vrste bitka onoga „ono" koje zove.

Da li dosadašnja analiza ustrojenosti bitka tubitka pokazuje neki put kojim bi se vrsta bitka onoga ko zove, a time i vrsta bitka zvanja, učinila ontološki razumljivom? To da zov ne sprovodim izričito *ja*, da pre „ono" zove, još uvek ne opravdava da se onaj ko zove traži u nekom tubitku neprimerenom biću. Tubitak ipak svagda egzistira uvek faktički. On nije neko slobodno lebdeće sebe-projektovanje, nego bačenošću određen kao fakat bića koje on jeste, on je svagda već bio i stalno ostaje izručen egzistenciji. Faktičnost tubitka se, međutim, suštinski razlikuje od činjeničnosti nekog predručnog. Egzistirajući tubitak ne susreće samog sebe kao nekoga unutarsvetski predručnog. Ali, ni bačenost takođe ne prijanja uz tubitak kao nepristupačan i za njegovu egzistenciju nevažan karakter. Kao bačeni tubitak, on je bačen *u egzistenciju*. On egzistira kao biće koje ima da jeste onako kako ono jeste i kako može biti.

Da on faktički jeste, može biti i prikriveno s obzirom na *Zašto*, a ipak je *sâmo* to „*Da*" tubitku otključeno. Bačenost bića pripada otključenosti toga „Tu" i stalno se razgrće u svagdašnjem nahođenju. Nahođenje dovodi tubitak više ili manje izričito i svojstveno pred njegovo „da on jeste i ima da mogući-biti jeste kao ono biće koje ono jeste". Ponajčešće, međutim, štimung *zabravljuje* bačenost. Tubitak beži pred njom u olakšanje tobožnje slobode Se-sopstva.

Ovo bekstvo je bilo označeno kao bekstvo pred nelagodnošću koja u osnovi određuje upojedinačeni bitak-u-svetu. Nelagodnost se zapravo razgrće u osnovnom nahođenju strepnje i, kao najelementarnija otključenost bačenog tubitka, stavlja njegov bitak-u-svetu pred Ništa sveta, pred tim Ništa on strepi u strepnji za najvlastitije moći-biti. *Kada bi tubitak, koji se nahodi u osnovi svoje nelagodnosti, bio onaj koji zove u zovu savesti?*

Ništa ne govori protiv toga, a za to govore svi fenomeni koji su do sada bili ispostavljeni za karakterisanje onoga ko zove i njegovog zvanja.

Onaj ko zove nije *ničim* „svetski" odredljiv u svom Ko. On je tubitak u svojoj nelagodnosti, izvorni bačeni bitak-u-svetu kao ne-kod-kuće, golo „Da" [Daß] u Ništa sveta. Onaj ko zove nije prisan svakodnevnom Se-sopstvu – on je nešto poput nekog *stranog* glasa. Šta bi onome Se, izgubljenom u brinutom, mnogostrukom „svetu", moglo biti više strano od sopstva koje je u nelagodnosti upojedinačeno na sebe, bačeno u Ništa? „Ono" zove, a ipak uhu, koje brinući žudi za novim, ne daje da sluša ništa što bi htelo da bude dalje kazano i javno besedom raspravljano. A šta bi i trebalo da izveštava tubitak iz nelagodnosti svog bačenog bitka? *Šta* mu ostaje drugo osim u strepnji razgrnuto moći-biti njega samog? Kako bi ono trebalo da zove drugačije od prozivanja ka tom moći-biti, o čemu se njemu jedino i radi?

Zov ne izveštava ni o kakvim dogodovštinama, on zove takođe bez svakog pozvučavanja. Zov besedi u nelagodnom modusu *ćutanja*. I on to čini na taj način samo zbog toga što on onoga pozvanog ne zove unutra u javno naklapanje onoga Se, nego ga iz toga Se *zove natrag u ćutljivost egzistentnog moći-biti*. A u čemu se osniva nelagodna, a ipak ne samorazumljiva hladna sigurnost kojom onaj koji zove pogađa onoga pozvanog, ako ne u tome što je u svojoj nelagodnosti na sebe upojedinačeni tubitak za samog sebe naprosto nezamenljiv? Šta tubitku tako radikalno oduzima mogućnost da odnekud drugde sebe pogrešno razume i ne prepozna, ako ne napuštenost u prepuštenosti samom sebi?

Nelagodnost je, premda svakodnevno pokrivena, osnovna vrsta bitka-u-svetu. Sam tubitak zove kao savest iz osnova tog bitka.

To da „ono zove mene" jedna je izuzetna beseda tubitka. Strepnjom ugođeni zov omogućava tubitku pre svega ostalog projekat njega samog na njegovo najvlastitije moći-biti. Egzistencijalno razumljen zov savesti tek obelodanjuje ono što se ranije[138] samo tvrdilo: nelagodnost proganja tubitak i ugrožava njegovu samozaboravljenu izgubljenost.

Stav: tubitak je najednom onaj ko zove i onaj pozvani, sada je izgubio svoju formalnu prazninu i samorazumljivost. *Savest se otvara kao zov brige*: onaj ko zove je tubitak – strepeći u bačenosti (već-biti-u ...) za svoje moći-biti. Onaj pozvani je upravo taj tubitak, prozvan ka svom najvlastitijem moći-biti (ispred-sebe ...). A tubitak je prozvan pozivom iz zapadanja u ono Se (već-biti-pri brinutom svetu). Zov savesti, a to znači ta savest sama, poseduje svoju ontološku mogućnost u tome da je tubitak u osnovi svog bitka briga.

Pa tako nije ni potrebno nikakvo pribežište ka moćima neprimerenim tubitku, pogotovu kada povratak na njih razjašnjava nelagodnost zova tako malo, da je on pre poništava. Ne leži li osnov zastranjujućih „objašnjenja" savesti na kraju u tome što se za fiksiranje fenomenalnog nalaza zova već pogledalo *isuviše kratko* i što se tubitak prećutno pretpostavio u nekoj slučajnoj ontološkoj određenosti odnosno neodređenosti? Zašto obaveštenje tražiti kod stranih moći, pre nego što se osiguralo u tome da u polaznoj postavci analize bitak tubitka nije bio *suviše nisko* procenjen, a to znači ako nije bio polazno postavljen kao bezazleni subjekat koji se javlja bilo kako i koji je opremljen osobnom svešću.

Pa ipak se čini da u izlaganju onoga ko zove – a koji je, svetski viđeno, „Niko" – kao jedne moći, leži nepristrasno priznavanje jednog „objektivno prednalažljivog". Ali, ako se dobro pogleda, to izlaganje je samo bekstvo pred savešću, jedan izlaz tubitka, kojim se on odšunja od tankog zida koji gotovo da odvaja ono Se od nelagodnosti njegovog bitka. Spomenuto izlaganje savesti izdaje se za priznavanje zova u smislu nekog „opšte"-obavezujućeg glasa koji „ne govori puko subjektivno". Još više, ova „opšta" savest biva

138 Uporediti § 40, str. 228–229.

potencirana do „svetske savesti", koja je prema svom fenomenalnom karakteru neko „ono" i „Niko", dakle, ipak ono što kao ovo neodređeno govori tu u pojedinačnom „subjektu".

Međutim, ova „javna savest" – šta je ona drugo do glas onoga Se? Do sumnjivog pronalaska neke „svetske savesti" tubitak može da dođe samo *zato što* je savest u osnovi i suštini *svagda moja*. I to ne samo u tom smislu da svagda biva pozvano najvlastitije moći-biti, nego zato što zov dolazi iz bića koje sam svagda ja sâm.

Prethodnom interpretacijom onoga ko zove, koja čisto sledi fenomenalni karakter zvanja, „moć" savesti ne biva umanjena niti učinjena „puko subjektivnom". Naprotiv: neumoljivost i jednoznačnost zova tek tako postaju slobodne. „Objektivnost" poziva dobija svoje pravo tek time što mu ta interpretacija ostavlja njegovu „subjektivnost", koja, naravno, Se-sopstvu uskraćuje gospodarenje.

Sprovedenoj interpretaciji savesti kao zova brige ipak će se postaviti protivpitanje: može li da izdrži probu jedno izlaganje savesti koje je toliko udaljeno od „prirodnog iskustva"? Kako savest treba da fungira kao *prozivač* ka najvlastitijem moći-biti, kada ona najpre i ponajčešće ipak samo *ukorava* i *opominje*? Govori li savest tako neodređeno prazno o nekom najvlastitijem moći-biti, a ne pre određeno i konkretno u odnosu na događene ili nameravane promašaje i propuste? Da li tvrđeno pozivanje potiče od „*loše*" ili od „*dobre*" savesti? Daje li savest uopšte nešto pozitivno, ne fungira li ona pre samo kritički?

Pravo takvih promišljanja ne može se osporavati. Od interpretacije savesti može se zahtevati da „se" u njoj upitni fenomeni ponovo saznaju onako kako se o njima svakodnevno stiče iskustvo. A opet, udovoljiti ovom zahtevu ipak ne znači da se vulgarno ontičko razumevanje savesti priznaje kao prva instanca za jednu ontološku interpretaciju. S druge strane, međutim, navedena promišljanja su preuranjena sve dok njima pogođena analiza savesti još ne bude dovedena do cilja. Do sada se samo pokušavalo da se savest *kao fenomen tubitka* vodi natrag na ontološku ustrojenost tog bića. To je služilo kao priprema zadatka, da se savest učini razumljivom kao jedno u samom tubitku ležeće *osvedočenje njegovog najvlastitijeg moći-biti*.

Ono što osvedočava savest, međutim, dolazi do svoje određenosti tek onda kada bude dovoljno razgovetno granično obuhvaćeno: kakav karakter mora da poseduje zvanju genuino odgovarajuće *slušanje*? *Svojstveno* razumljenje, koje „sledi" zov, nije neki sebe samo nadovezujući dodatak fenomenu savesti, neki postupak koji se umeće, ali može takođe i da izostane. Tek *iz* razumljenja poziva i ujedno *sa* njim, može da se zahvati *potpuni* doživljaj savesti. Ako je i onaj ko zove i onaj pozvani *najednom* svagda vlastiti tubitak *sâm*, onda u svakom prečuvenju zova, u svakom *sebe*-ne-čuti, leži jedna *određena vrsta bitka* tubitka. Neki slobodno lebdeći zov, za kojim „ne sledi ništa", egzistencijalno viđen, nemogućna je fikcija. To „da *ništa* ne sledi", primereno tubitku znači nešto *pozitivno*.

Pa tako tek analiza razumljenja poziva može da vodi do eksplicitnog pretresanja onoga *što zov daje da se razume*. Ali, tek prethodnim opštim ontološkim karakterisanjem savesti data je mogućnost da se egzistencijalno pojmi ono u savesti zvano „kriv". Sva iskustva i izlaganja savesti jedinstvena su u tome da „glas" savesti na bilo koji način govori o „krivici".

§ 58. *Razumljenje poziva i krivica*

Da bismo fenomenalno zahvatili ono u razumevanju poziva slušano, valjalo bi da se iznova vratimo na poziv. Pozivanje Sesopstva znači prozivanje najvlastitijeg sopstva ka njegovom moći-biti, i to kao tubitak, a to znači brinući bitak-u-svetu i sabitak s Drugima. Stoga egzistencijalna interpretacija onoga ka čemu zov proziva, ukoliko ona sebe ispravno razume u svojim metodičkim mogućnostima i zadacima, ne može hteti da granično obuhvati nikakvu konkretnu pojedinačnu mogućnost egzistencije. U to zvano niti može niti hoće da bude fiksirano ono svagda egzistencijelno u svagdašnjem tubitku, nego će to biti ono što *pripada egzistencijalnom uslovu mogućnosti* svagda faktički-egzistencijelnog moći-biti.

Egzistencijelno-slušajuće razumljenje zova utoliko je svojstvenije, ukoliko neodnosnije tubitak sluša i razume *svoj* pozvanobitak,

ukoliko manje ono što se kaže, što se sluša i što važi, izokreće smisao zova. A šta suštinski leži u svojstvenosti razumljenja zova? Šta je svagda *dato* da se suštinski razume u zovu, mada nije uvek i faktički razumljeno?

Tom pitanju smo već uputili odgovor tezom: zov ne „kaže" *ništa* o čemu bi besedom trebalo raspravljati, on ne daje nikakvu upoznatost s dogodovštinama. Zov upućuje tubitak *napred na* njegovo moći-biti, i to kao zov *iz* nelagodnosti. Onaj ko zove je, doduše, neodređen, ali ono Otkuda, iz kojeg on zove, ne ostaje nevažno za zvanje. Ovo Otkuda – nelagodnost bačenog upojedinačavanja – biva u zvanju sa-zvano, a to znači sa-otključeno. To Otkuda zvanja u zvanju-napred na ... jeste Kamo zvanja-natrag. Zov ne daje da se razume nikakvo idealno, opšte moći-biti; on ga otključuje kao svagda upojedinačeno moći-biti svagdašnjeg tubitka. Otključujući karakter zova biva potpuno određen tek onda kada ga razumemo kao napred-zovući zov-natrag. U orijentaciji na tako shvaćeni zov tek treba pitati: *šta* on daje da se razume.

Ali, zar na pitanje o onome što zov kaže ne biva lakše i sigurnije odgovoreno „prostim" upućivanjem na ono što baš u svim iskustvima savesti biva slušano odnosno prečuto: da zov oslovljava tubitak kao „kriv", ili, kao u opominjućoj savesti, upućuje na neko mogućno „kriv", ili kao „dobra" savest potvrđuje jedno „nije svestan nikakve krivice"? Samo da ovo „podudarajući" iskušano „kriv" u iskustvima savesti i njenim izlaganjima nije bilo tako sasvim različito određivano! Pa čak i kada bi smisao ovoga „kriv" dopuštao da bude jednoglasno shvaćen, *egzistencijalan pojam* ovog biti-kriv ležao bi u tami. A ako tubitak samog sebe ipak oslovljava kao „krivog", odakle drugde treba da bude crpljena ideja krivice, ako ne iz interpretacije bitka tubitka? Ipak, iznova se postavlja pitanje: *ko kaže kako smo mi krivi i šta znači krivica*? Ideja krivice ne može da bude proizvoljno izmišljena i nametnuta tubitku. Ali, ako je razumevanje suštine krivice uopšte mogućno, onda ta mogućnost mora da bude predskicirana u tubitku. Kako da nađemo trag koji može da vodi do razgrtanja tog fenomena? Sva ontološka istraživanja fenomena poput krivice, savesti, smrti, moraju da pođu od toga šta o tome „kaže" svakodnevno izlaganje tubitka. U zapadajućoj

vrsti bitka tubitka istodobno leži da je njegovo izlaganje ponajčešće *nesvojstveno* „orijentisano" i da ne pogađa „suštinu", zato što njemu izvorno primereno ontološko postavljanje pitanja ostaje strano. Ali, u svakom pogrešnom viđenju leži sa-razgrnuto jedno upućivanje na izvornu „ideju" fenomena. No, otkuda mi uzimamo kriterij za izvorni egzistencijalni smisao onoga „kriv"? Iz toga što se to „kriv" javlja kao predikat onoga „ja jesam". Da li, recimo, ono što u nesvojstvenom izlaganju biva razumljeno kao „krivica" leži u bitku tubitka kao takvom, i to tako da on, ukoliko svagda faktički egzistira, takođe već i *jeste* kriv?

Pozivanje na jednoglasno saslušano „kriv", stoga, još nije odgovor na pitanje o egzistencijalnom smislu onoga u zovu zvanog. To zvano tek treba da dođe do svog pojma, da bi moglo da učini razumljivim: šta mni to zvano „kriv", zašto i kako ono u svom značenju biva izokrenuto svakodnevnim izlaganjem.

Svakodnevna razumnost uzima to „biti-kriv" [Schuldigsein] najpre u smislu „dugovati [schulden], „imati nešto na spisku dugovanja kod nekoga". Drugome treba da se vrati natrag nešto na šta on ističe zahtev. Ovo „biti-kriv" kao „*imati dugove*" jedan je način sabitka s Drugima u polju brinjenja kao dobavljanje, pridonošenje. Modusi takvog brinjenja su takođe i uzmicanje, pozajmljivanje, uskraćivanje, uzimanje, otimanje, a to znači na bilo koji način ne udovoljiti zahtevu Drugih za posedom. To biti-kriv ove vrste stoji u odnosu prema onome *brinljivom*.

Biti-kriv ima potom daljnje značenje onoga „*biti kriv za*" [schuld sein an], a to znači biti-uzrok, biti-začetnik nečega, ili takođe „biti-povod" za nešto. U smislu ovog „imati krivicu" za nešto može se „biti kriv", a da se nekome Drugom ništa ne „duguje" niti da mu se „postane dužan". Obrnuto, nekome Drugom se nešto može dugovati, a da se za to sâm ne bude kriv. Neko Drugi može kod Drugih da „pravi dugove" „za mene".

Ova vulgarna značenja toga biti-kriv kao „imati-dugove-kod ..." i „imati krivicu za ..." mogu da idu zajedno i da određuju držanje koje nazivamo „*učiniti sebe krivim*", a to znači: jednim imati-krivicu za neko imati-dugove povrediti neko pravo i sebe učini kažnjivim.

Zahtev kojem se ne udovolji ipak ne mora nužno da se odnosi na neki posed, već može da upravlja javnim jedan-sa-drugim uopšte. Ali, tako određeno „učiniti sebe krivim" u povredi prava može istodobno da ima karakter jednog „*postati-kriv za Druge*". To se ne događa povredom prava kao takvom, nego time što imam krivicu za to što je Drugi u svojoj egzistenciji ugrožen, doveden u zabludu ili čak slomljen. Ovo postati-kriv za Druge mogućno je bez povrede „javnog" zakona. Formalni pojam tog biti-kriv u smislu biti-postao-kriv za Druge dâ se ovako odrediti: *osnovobitak* za neki nedostatak u tubitku nekoga Drugog, i to tako da se sâm taj osnovobitak iz svog Za-šta određuje kao „nedostatan". Ta nedostatnost je neudovoljavanje nekom zahtevu koji se stavlja pred egzistirajući sabitak s Drugima.

Neka ostane po strani kako proističu takvi zahtevi i na koji način mora na osnovu tog izvora da bude pojmljen njihov zahtevni i zakonski karakter. U svakom slučaju, ono *biti-kriv* je u poslednje spomenutom smislu – kao povreda nekog „moralnog zahteva" – jedna *vrsta bitka tubitka*. To, naravno, važi takođe i za ono biti-kriv kao „učiniti sebe kažnjivim", kao „imati dugove" i za svako „imati-krivicu za ...". I to su takođe držanja tubitka. Ako se ono „opterećen moralnom krivicom" shvati kao neki „kvalitet" tubitka, onda time biva malo kazano. Naprotiv, time biva samo očigledno da to karakterisanje nije dovoljno da tu vrstu neke „bitkovne određenosti" tubitka ontološki razgraniči spram prethodnih držanja. Tá, pojam moralne krivice takođe je ontološki tako malo razjašnjen, da su ona izlaganja ovog fenomena mogla da postanu gospodareća, pa takva i da ostanu, koja u njegov pojam uključuju takođe i ideju kažnjivosti, pa čak i ideju imati-dugove kod ..., ili ga čak određuju iz tih ideja. Ali, time ono „kriv" biva ponovo potisnuto u oblast brinjenja u smislu izjednačavajućeg proračunavanja zahteva.

Razjašnjavanje fenomena krivice, koji se ne odnosi nužno na ono „imati-dugove" i povredu prava, može da pođe za rukom samo ako se pre toga načelno pita o onome *biti*-kriv tubitka, a to znači ako ideja o tome „kriv" biva pojmljena iz vrste bitka tubitka.

U tu svrhu ideja o tome „kriv" mora da bude toliko *formalizovana* da *otpadnu* vulgarni fenomeni krivice koji se odnose na brinući

sabitak s Drugima. Ideja krivice mora da bude ne samo izdignuta nad i izvan oblasti proračunavajućeg brinjenja, nego takođe da bude i razrešena od odnosa prema nekom trebanju i zakonu, ogrešujući se o koje neko navlači krivicu na sebe. To stoga što i ovde krivica još biva nužno određena kao *nedostatak*, kao nedostajanje nečega što treba i može biti. A nedostajanje kazuje ne-biti-predručno. Nedostatak kao ne-biti-predručno nečega potrebnog jedno je bitkovno određenje onoga predručnog. U tom smislu egzistenciji suštinski ne može ništa da nedostaje, ne zato što bi ona bila savršena, nego zato što karakter njenog bitka ostaje različit od sve predručnosti.

Pa ipak, u ideji o tome „kriv" leži karakter onoga *Ne*. Ako to „kriv" treba moći da odredi egzistenciju, onda time izrasta ontološki problem da se egzistencijalno razjasni *Ne-karakter* tog Ne. Dalje, u ideju o tom „kriv" spada ono što se u pojmu krivice kao „imati krivicu za" indiferentno izražava: osnovobitak za ... Formalno egzistencijalnu ideju toga „kriv" mi stoga određujemo ovako: osnovobitak za jedan bitak koji je određen nekim Ne – a to znači *osnovobitak neke ništavnosti*. Ako ideja toga *Ne*, koja leži u egzistencijalno razumljenom pojmu krivice, isključuje odnosnost prema nekom mogućnom odnosno zahtevanom predručnom, ako time tubitak uopšte ne treba da bude meren na nekom predručnom ili važećem koje nije on sam, ili koje nije na *njegov* način, to jest koje ne *egzistira*, onda time otpada mogućnost da se, s obzirom na osnovobitak za neki nedostatak, ono tako osnovo-bivstvujuće sâmo proračuna kao „nedostatno". Od jednog tubitku primereno „prouzrokovanog" nedostatka, neispunjavanja nekog zahteva, ne može se naprosto unazad proračunati na nedostatnost „uzroka". Osnovobitku za ... nije potrebno da poseduje onaj isti Ne-karakter poput onog privativuma koji se u njemu osniva i iz njega proističe. Osnovu nije potrebno da svoju ništavnost tek dobije natrag od onoga što je u njemu zasnovano. Tada, međutim, u tome leži: *To biti-kriv ne rezultira tek iz nekog skrivljenja, nego obrnuto: skrivljenje tek postaje mogućno „na osnovu" jednog izvornog biti-kriv.* Može li nešto takvo da bude pokazano u bitku tubitka i kako je ono egzistencijalno uopšte mogućno?

Bitak tubitka je briga. Ona obuhvata u sebi faktičnost (bačenost), egzistenciju (projekat) i zapadanje. Bivstvujući, tubitak je bačeni tubitak i *nije* sam od sebe doveden u svoje Tu. Bivstvujući, on je određen kao moći-biti koje pripada samom sebi, a ipak *nije* kao ono sâmo dalo sebe na usvajanje. Egzistirajući, on nikada ne dolazi natrag iza svoje bačenosti, tako da bi on ikada osobito mogao to „da on jeste i ima da jeste" da otpusti tek iz *svog* samo-*bitka* i da ga vodi u ono Tu. Bačenost, međutim, ne leži iza njega kao neko činjenički dogođeno i od tubitka ponovo otpalo zbiće koje se s njim dogodilo, nego *tubitak jeste* stalno – sve dok jeste – kao briga svoje „Da". *Kao to biće*, kome izručen on jedino može da egzistira kao biće koje on jeste, *on egzistirajući jeste* osnov svog moći-biti. Da taj osnov on *nije* odmah *sâm* položio – to počiva u njegovoj težini koju mu štimung čini otvorenom kao teret.

A kako on *jeste* taj bačeni osnov? Jedino tako što sebe projektuje na mogućnosti u koje je bačen. Sopstvo, koje kao takvo ima da položi osnov samom sebi, *nikada* ne može da zagospodari njime, a ipak ima egzistirajući da preuzme osnovobitak. Biti vlastiti bačeni osnov – to je ono moći-biti o kojem se brizi radi.

Osnov-bivstvujući, a to znači egzistirajući kao bačen, tubitak stalno zaostaje iza svojih mogućnosti. On nikada nije egzistentno *pred* svojim osnovom, nego svagda samo *iz njega* i *kao taj osnov*. Osnovobitak, prema tome, kazuje: polazeći od osnova *nikada* ne zagospodariti najvlastitijim bitkom. Ovo *Ne* pripada egzistencijalnom smislu bačenosti. Osnov-bivstvujući, ono sâmo *jeste* jedna ništavnost sebe samog. Ništavnost nikako ne znači ne-biti-predručan, ne-opstojati, nego mni jedno Ne koje konstituiše taj *bitak* tubitka, njegovu bačenost. Ne-karakter tog Ne određuje se egzistencijalno: bivstvujući *sopstvo*, tubitak je bačeno biće *kao* sopstvo. *Ne putem* samog sebe, nego *po* samom sebi *otpušten* iz osnova – da jeste *kao taj osnov*. Tubitak nije i sâm osnov svog bitka utoliko što taj osnov tek proističe iz vlastitog projekta, ali kao samobitak tubitak doista jeste *bitak* osnova. Taj osnov je uvek samo osnov jednog bića, čiji bitak ima da preuzme osnovobitak.

Tubitak jeste svoj osnov egzistirajući, a to znači tako da on sebe razume iz mogućnosti, i na taj način razumevajući sebe on jeste

bačeno biće. U tome, međutim, leži: mogući-biti [seinkönnend], on svagda stoji u jednoj ili drugoj mogućnosti, on stalno *ni*je neka druga mogućnost i u egzistencijelnom projektu odrekao se nje. Projekat je ne samo kao svagda bačeni projekat određen ništavnošću osnovobitka, nego je *kao projekat* i sâm suštinski *ništavan*. Ovo određenje opet nikako ne mni ontičko svojstvo onoga „bezuspešan" ili „nevredan", nego jedan egzistencijalni konstitutiv bitkovne strukture projektovanja. Mnena ništavnost pripada slobodobitku tubitka za njegove egzistencijelne mogućnosti. Međutim, sloboda *jeste* samo u izboru jedne mogućnosti, a to znači u nošenju neizabranosti drugih mogućnosti i ne-moći-takođe-birati i druge mogućnosti.

Kako u strukturi bačenosti tako i u strukturi projekta suštinski leži jedna ništavnost. I ona je osnov za mogućnost ništavnosti *ne*svojstvenog tubitka u zapadanju, kao kakav on svagda faktički uvek već jeste. *Sâma briga je u svojoj suštini skroz naskroz prožeta ništavnošću*. Briga – bitak tubitka – prema tome kao bačeni projekat kazuje: (ništavni) osnovobitak jedne ništavnosti. A to znači: *tubitak je kao takav kriv*, osim ako s pravom opstoji formalno egzistencijalno određenje krivice kao osnovobitak jedne ništavnosti.

Egzistencijalna ništavnost nikako ne poseduje karakter neke privacije, nekog nedostatka naspram nekog istaknutog ideala koji ne biva dosegnut u tubitku, već bitak tog bića *jeste*, pre svega onoga što ono može da projektuje i ponajčešće doseže, *kao projektovanje* već ništavan. Stoga ta ništavnost i ne istupa prigodno na tubitku, da bi prijanjala uz njega kao mračni kvalitet koji bi on, dovoljno daleko uznapredovavši, mogao da odstrani.

Uprkos tome, *ontološki smisao ništetnosti* te egzistencijalne ništavnosti još ostaje mračan. Ali, to važi takođe i za *ontološku suštinu onoge Ne uopšte*. Doduše, ontologija i logika su od tog Ne mnogo iziskivale, pa time i mestimično učinile vidljivim njegove mogućnosti, a da njega samog nisu ontološki razgrnule. Ontologija je zatekla to Ne i upotrebljavala ga. No, da li je toliko samorazumljivo da svako Ne znači neki negativum u smislu nekog nedostatka? Da li je njegova pozitivnost iscrpljena u tome što ono konstituiše „prelaz"? Zašto sva dijalektika uzima negaciju za svoje pribežište,

a da *sama* ne može dijalektički da je obrazloži, pa ne može čak ni da je fiksira *kao problem*? Da li se ikada *ontološki izvor* ništetnosti uopšte učinio problemom, ili da li se *pre toga* takođe samo tragalo *za uslovima* na čijem osnovu se dâ postaviti problem toga Ne i njegove ništetnosti i njihove mogućnosti? I gde drugde njih treba naći *osim u tematskom razjašnjavanju smisla bitka uopšte*?

Već za ontološku interpretaciju fenomena krivice nisu dovoljni, a povrh toga su i malo prozirni, pojmovi o privaciji i nedostatku, iako oni, dovoljno formalno zahvaćeni, dopuštaju dalekosežnu primenu. Egzistencijalnom fenomenu krivice se ponajmanje može približiti orijentisanošću na ideju zla – onoga malum kao privatio boni. Baš kao što *bonum* i *privatio* imaju isto ontološko poreklo iz ontologije onoga *predručnog*, poreklo koje takođe pridolazi i odatle „izvučenoj" ideji „vrednosti".

Biće, čiji je bitak briga, ne može da optereti sebe samo faktičkom krivicom, već ono *jeste* u osnovi svog bitka krivo, pa to biti-kriv pre svega drugog daje ontološki uslov za to da tubitak može da postane kriv faktički egzistirajući. Ovo suštinsko biti-kriv jednako-izvorno je egzistencijalni uslov mogućnosti za „moralno" dobro i zlo, a to znači za moralnost uopšte i njene faktički mogućne varijacije. Izvorno biti-kriv ne može da bude određeno moralnošću, zato što ga ona za samu sebe već pretpostavlja.

Ali, koje iskustvo govori za ovo izvorno biti-kriv tubitka? Neka se, ipak, ne zaboravi protivpitanje: da li „je" krivica „tu", postoji li, samo ako postaje budna jedna svest krivice, ili, ne obelodanjuje li se upravo izvorno biti-kriv u tome što krivica „spava"? Da to biti-kriv najpre i ponajčešće ostaje neotključeno, da se zapadajućim bitkom tubitka ono drži zabravljenim, to samo *razgrće* kazanu ništavnost. Izvornije od svakog *znanja* o tome jeste to *biti*-kriv. I samo zato što je tubitak u osnovi svog bitka kriv, i što se kao bačeno zapadajući tubitak zabravljuje samom sebi, savest je mogućna, samo ako zov daje da se razume *to biti-kriv* u osnovi.

Zov je zov brige. Ono biti-kriv konstituiše bitak koji nazivamo briga. U nelagodnosti tubitak stoji izvorno zajedno sa samim sobom. Ona dovodi to biće pred njegovu neiskrivljenu ništavnost,

koja pripada mogućnosti njegovog najvlastitijeg moći-biti. Ukoliko se tubitku – kao brizi – radi o njegovom bitku, on proziva iz nelagodnosti samog sebe kao faktički-zapadajućeg Se ka svom moći-biti. Poziv je napred-zovući zov-natrag – *napred*: u mogućnost, da egzistirajući sâm preuzme bačeno biće, koje on jeste; *natrag*: u bačenost, da nju razume kao ništavan osnov kojeg on ima da primi u egzistenciju. Napred-zovući zov-natrag savesti daje tubitku da razume da on – ništavni osnov svog ništavnog projekta stojeći u mogućnosti svog bitka – treba da iz izgubljenosti u ono Se sebe vrati natrag samom sebi, a to znači da on *jeste kriv*.

Ono što tubitak na taj način daje sebi da razume tada bi ipak bilo neko poznavanje samog sebe. A takvom zovu odgovarajuće slušanje bilo bi neko *upoznavanje* fakta „kriv". Međutim, ako uopšte zov treba da poseduje karakter prozivanja, ne vodi li onda ovo izlaganje savesti ka nekom dovršenom izokretanju funkcije savesti? Prozivanje ka onome biti-kriv, ne kazuje li to proziv ka zlobi?

Ovaj smisao zova neće hteti da natovari savesti ni najnasilnija interpretacija. Ali, šta onda još treba da kazuje „prozivanje ka onome biti-kriv"?

Smisao zova postaje razgovetan ako se razumevanje, umesto da podmetne izvedeni pojam krivice u smislu skrivljenja koje je „nastalo" nekim činom ili propustom, drži egzistencijalnog smisla onoga biti-kriv. To zahtevati nije samovolja ako se zov savesti, dolazeći iz samog tubitka, usmerava jedino na to biće. Ali, prozivanje ka onome biti-kriv tada znači jedno zvanje-napred prema onome moći-biti koje ja svagda već jesam kao tubitak. Tom biću nije potrebno da tek promašajem ili propustom natovari sebi neku „krivicu", ono treba samo *svojstveno biti* ono „kriv" – kao kakvo ono i jeste.

Pravo slušanje poziva tada ispada jednako nekom sebe-razumljenju u svom najvlastitijem moći-biti, a to znači da ispada jednako sebe-projektovanju na *najvlastitije* svojstveno moći-postati-kriv. Razumevajuće pustiti-sebe-da-zove-napred na tu mogućnost uključuje u sebi *postati-slobodan* tubitka za zov: spremnost za

moći-postati-pozvan. Tubitak je zov-razumevajući *poslušan svojoj najvlastitijoj mogućnosti egzistencije*. On je izabrao samog sebe.

Ovim izborom tubitak omogućava sebi svoje najvlastitije biti-kriv, koje ostaje zabravljeno Se-sopstvu. Razumnost onoga Se poznaje samo udovoljavanje i neudovoljavanje s obzirom na pravilo baratanja i javnu normu. Prestupe, naprotiv, ono proračunava i teži nagodbi i poravnanju. Od najvlastitijeg biti-kriv on se odšunjao da bi utoliko glasnije besedom promišljao grešku. U pozivu, međutim, Se-sopstvo biva pozvano na najvlastitije biti-kriv sopstva. Razumljenje zova je biranje – ne savesti, koja kao takva ne može da bude birana. Birano biva *imati*-savest kao slobodobitak za najvlastitije biti-kriv. *Razumeti poziv* kazuje: *hteti-imati-savest*.

Time nije mneno: hteti imati „dobru savest", isto tako malo je time mneno i neko voljno negovanje „zova", već jedino: spremnost za postati-pozvan. To hteti-imati-savest stoji od traganja za nekim faktičkim skrivljavanjima isto onako daleko kao i od tendence ka nekom *oslobađanju* od krivice u smislu onoga suštinskog „kriv".

To hteti-imati-savest je pre najizvornija egzistencijelna pretpostavka za mogućnost faktičkog postati-kriv. Razumevajući zov, tubitak pušta najvlastitije sopstvo da *postupa u sebi* iz svog izabranog moći-biti. Samo tako on može *biti* odgovoran. Svako postupanje je, međutim, faktički nužno „besavesno", ne samo zato što ono ne izbegava faktičko moralno skrivljenje, nego zato što je ono na svom ništavnom osnovu svog ništavnog projektovanja svagda već u sabitku s Drugima postalo krivo za njih. Tako ono hteti-imati-savest postaje preuzimanje suštinske besavesnosti, unutar koje jedino opstoji egzistencijelna mogućnost za: *biti* „dobar".

Premda zov ne daje ništa da se upozna, on ipak nije samo kritičan, nego je i *pozitivan*; najizvornije moći-biti tubitka on otključuje kao biti-kriv. Prema tome, savest se otvara kao bitku tubitka pripadajuće *osvedočenje*, u kojem ona njega samog zove pred njegovo najvlastitije moći-biti. Može li se tako osvedočeno svojstveno moći-biti egzistencijalno konkretnije odrediti? Prethodno se postavlja pitanje: može li provedeno ispostavljanje jednog u samom tubitku osvedočenog moći-biti zahtevati dovoljnu evidenciju, sve dok

ne bude iščezlo čuđenje što je ovde savest bila jednostrano interpretirana unatrag na ustrojenosti tubitka brzopleto prelazeći preko svih nalaza koji su poznati vulgarnom izlaganju savesti? Da li se u prethodnoj interpretaciji fenomen savesti još uopšte može prepoznati onakav kakav on „zbilja" jeste? Da nije tu isuviše sigurnom prostodušnošću jedna ideja o savesti dedukovana iz ustrojenosti bitka tubitka?

Da bi se poslednjem koraku interpretacije savesti, egzistencijalnom graničnom obuhvatanju u savesti osvedočenog svojstvenog moći-biti, osigurao pristup, a takođe da bi se osigurao pristup i za vulgarno razumevanje savesti, potrebno je izričito pokazivanje sklopa povezanosti rezultatâ ontološke analize sa svakodnevnim iskustvima savesti.

§ 59. Egzistencijalna interpretacija savesti i vulgarno izlaganje savesti

Savest je zov brige iz nelagodnosti bitka-u-svetu, zov koji proziva tubitak ka najvlastitijem moći-biti-kriv. Kao odgovarajuće razumljenje proziva odalo se hteti-imati-savest. Oba određenja ne daju se bez daljeg dovesti u sklad s vulgarnim izlaganjem savesti. Čini se da mu se ona čak direktno protive. Izlaganje savesti nazivamo vulgarnim zato što se ono pri karakterisanju tog fenomena i označavanju njegove „funkcije" drži onoga što *se* poznaje kao savest – onako kako se ona sledi odnosno ne sledi.

Međutim, *mora* li ontološka interpretacija uopšte da se podudara s vulgarnim izlaganjem? Ne pogađa li to izlaganje jedna načelna ontološka sumnja? Ako tubitak najpre i ponajčešće razume sebe polazeći od onoga brinutog, i ako sva svoja držanja izlaže kao brinjenje, zar neće onda on zapadajuće-pokrivajući da izlaže upravo *onaj* način svog bitka, koji on kao zov i hoće da vrati natrag iz izgubljenosti u zabrinutosti onoga Se? Svakodnevica uzima tubitak kao neko priručno koje biva brinuto, a to znači upravljano i proračunavano. „Život" je jedan „posao", svejedno da li pokriva svoje troškove ili ne.

Pa tako onda s obzirom na vulgarnu vrstu bitka samog tubitka ne postoji nikakvo jamstvo da su iz nje proističuće izlaganje savesti i na to izlaganje orijentisane teorije savesti zadobile primeren ontološki horizont za svoju interpretaciju. Uprkos tome, i vulgarno iskustvo savesti mora bilo kako – predontološki – da pogodi taj fenomen. Iz toga sledi nešto dvojako: svakodnevno izlaganje savesti, s jedne strane, ne može da važi kao poslednji kriterij za „objektivnost" jedne ontološke analize. Ta analiza, s druge strane, nema nikakvo pravo da se postavi iznad svakodnevnog razumevanja savesti i da pređe preko na njemu osnovanih antropoloških, psiholoških i teoloških teorija savesti. *Ako* je egzistencijalna analiza fenomen savesti slobodno položila u njegovoj ontološkoj ukorenjenosti, onda upravo iz nje moraju da postanu razumljiva vulgarna izlaganja, ne na poslednjem mestu u onome u čemu ona promašuju taj fenomen i zašto ga pokrivaju. Pa ipak, pošto analiza savesti u problemskom sklopu povezanosti ove rasprave stoji samo u službi ontološkog fundamentalnog pitanja, karakterisanje sklopa povezanosti između egzistencijalne interpretacije savesti i vulgarnog izlaganja savesti mora da se zadovolji jednim upućivanjem na suštinske probleme.

Ono što bi vulgarno izlaganje savesti želelo da prebaci ovde sprovedenoj interpretaciji savesti kao proziva brige ka onome biti-kriv, nešto je četvorostruko: 1. Savest poseduje suštinski kritičku funkciju. 2. Savest govori svagda relativno prema nekom određenom sprovedenom ili htenom činu. 3. Primereno iskustvu, „glas" se nikada ne odnosi tako korenito na bitak tubitka. 4. Interpretacija uopšte ne vodi računa o osnovnim formama fenomena, „zloj" i „dobroj", „ukoravajućoj" i „opominjućoj" savesti.

Neka pretresanje počne poslednjom navedenom primedbom. U svim izlaganjima savesti prednost ima „zla", „loša" savest. Savest je primarno „zla". U tome se obelodanjuje da svo iskustvo savesti najpre stiče iskustvo o nečemu takvom poput „kriv". A kako u ideji loše savesti biva razumljeno obelodanjivanje toga biti-zao? „Doživljaj savesti" izranja *nakon* izvršenog čina odnosno propusta. Glas sledi za prestupom i upućuje natrag na događeno zbiće, čime je tubitak sebe opteretio krivicom. Ako savest obelodanjuje neko

„biti-kriv", onda se to ne može sprovesti kao proziv ka ..., nego kao sećajuće upućivanje na navučenu krivicu.

No, da li „činjenica" naknadnog dolaska glasa isključuje to da je zov u osnovi možda ipak neko zvanje-napred? To da glas biva shvaćen kao pobuđivanje savesti koje *naknadno sledi*, još ne dokazuje izvorno razumljenje fenomena savesti. Ako bi faktičko skrivljenje bilo samo povod za faktičko zvanje savesti? Ako bi označena interpretacija „zle" savesti ostala da stoji na polovini puta? Da to tako i jeste, razjašnjava se iz ontološkog predimanja u koje fenomen biva doveden navedenom interpretacijom. Glas je nešto što izranja, što poseduje svoje mesto u sledu predručnih doživljaja i sledi za doživljajem čina. Ali, ni zov, ni događeni čin, ni natovarena krivica nisu dešavanja koja poseduju karakter onoga predručnog koje protiče. Zov poseduje vrstu bitka brige. U njemu tubitak „jeste" ispred samog sebe, i to tako da on sebe istodobno usmerava natrag na svoju bačenost. Samo najbliža polazna postavka tubitka kao sklopa povezanosti sleda nekoga jedan-za-drugim doživljaja omogućava da se glas uzima kao nešto naknadno dolazeće, kasnije, te stoga nužno i unatrag-upućujuće. Glas zasigurno zove natrag, ali preko događenog čina natrag u bačeno biti-kriv koje je „ranije" od svakog skrivljavanja. Zov-natrag, međutim, istodobno zove napred prema onome *biti*-kriv kao ono što treba zahvatiti u vlastitoj egzistenciji, tako da svojstveno egzistencijelno *biti*-kriv upravo tek „sledi za" zovom, a ne obrnuto. Loša savest je u osnovi tako malo samo ukoravajući-natrag-upućujuća, da ona pre napred-upućujući zove natrag u bačenost. *Poredak sleda tekućih doživljaja ne daje fenomenalnu strukturu egzistiranja.*

Ako već karakterisanje „loše" savesti ne doseže izvorni fenomen, onda to još više važi za karakterisanje „dobre" savesti, pa neka se ona uzme za neku samostalnu formu savesti ili za neku formu savesti koja je suštinski fundirana u „lošoj" savesti. „Dobra" savest bi morala, odgovarajući tome kako „loša" savest obelodanjuje jedno „biti-zao", da obelodanjuje neko „biti-dobar" tubitka. Lako se vidi da time savest, koja je pre toga bila „izliv božanske moći", sada postaje sluga farisejstva. Ona treba da pusti čoveka da o sebi kaže: „ja sam dobar"; ko to može da kaže i ko bi manje hteo time

da se potvrđuje od upravo onoga dobrog? Na toj nemogućnoj konsekvenci ideje dobre savesti, međutim, samo se pokazuje da savest zove neko biti-kriv.

Da bi se izbegla navedena konsekvenca, „dobra" savest se interpretirala kao „privacija" „loše" savesti i određivala kao „doživljeni nedostatak loše savesti".[139] Ona bi prema tome bila neko sticanje iskustva o nejavljanju zova, a to znači o tome da nemam sebi ništa da prebacim. Ali, kako je „*doživljen*" taj „nedostatak"? Tobožnje doživljavanje uopšte nije nikakvo sticanje iskustva o nekom zovu, nego je osiguravanje sebe u tome da tubitak nije počinio čin koji mu se pripisuje, te da je *zbog toga* nevin –nije kriv. Postajanje izvesnim te nepočinjenosti *uopšte nema* karakter fenomena savesti. Naprotiv, to postajanje izvesnim pre može da znači zaboravljanje savesti, a to znači istupanje iz mogućnosti da se može biti pozvan. Navedena „izvesnost" skriva u sebi umirujuće prigušivanje onoga hteti-imati-savest, a to znači razumljenja najvlastitijeg, stalnog biti-kriv. „Dobra" savest nije ni samostalna ni fundirana forma savesti, a to znači da uopšte nije nikakav fenomen savesti.

Ukoliko beseda o „dobroj" savesti proističe iz iskustva savesti svakodnevnog tubitka, onda on time samo odaje da on, premda govori o „lošoj" savesti, u osnovi ne pogađa taj fenomen. Jer ideja „loše" savesti faktički se orijentiše na ideju „dobre" savesti. Svakodnevno izlaganje drži se u dimenziji brinućeg proračunavanja i izjednačavanja onoga „kriv" i „nevin". U tom horizontu tada biva „doživljen" glas savesti.

Karakterisanjem izvornosti ideja neke „loše" i „dobre" savesti takođe je već odlučeno i o razlikovanju jedne unapred-upućujući-opominjuće i jedne unatrag-upućujući-ukoravajuće savesti. Doduše, čini se da se ideja opominjuće savesti najviše približava fenomenu proziva ka ... S njime ona deli karakter upućivanja-unapred. Ali ta usklađenost je ipak samo privid. Iskustvo neke opominjuće savesti vidi glas ponovo orijentisan samo na hteni čin, od kojeg on i hoće da sačuva. Opomena, kao sprečavanje onoga htenog, međutim,

139 Uporediti Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. II deo. *Ovaj* godišnjak, tom II (1916), str. 192.

mogućna je samo zato što „opominjući" zov cilja na moći-biti tubitka, to jest na sebe-razumljenje u onome biti-kriv, na kojem se tek slama ono „hteno". Opominjuća savest ima funkciju momentalnog upravljanja jednim ostajanjem-slobodnim od skrivljavanja. Iskustvo jedne „opominjuće" savesti vidi tendencu zova savesti opet samo onoliko daleko koliko ona ostaje pristupačna za razumnost onoga Se.

Primedba navedena na trećem mestu poziva se na to da svakodnevno iskustvo savesti *ne poznaje* nešto takvo poput postajanja-prozvanim ka onom biti-kriv. To se mora dopustiti. Ali, da li svakodnevno iskustvo savesti time već jamči da je u njemu saslušana potpuna mogućna sadržina zova glasa savesti? Da li odatle sledi da su teorije savesti osnovane na vulgarnom iskustvu savesti sebi za analizu tog fenomena osigurale primeren ontološki horizont? Zar jedna suštinska vrsta bitka tubitka, zapadanje, ne pokazuje pre da to biće sebe najpre i ponajčešće ontički razume iz horizonta brinjenja, a ontološki određuje bitak u smislu predručnosti? Ali, odatle izrasta dvostruko pokrivanje tog fenomena: teorija vidi jedan, u svojoj vrsti bitka ponajčešće čak sasvim neodređen sled doživljaja ili „psihičkih dešavanja". Savest susreće iskustvo kao sudija i opomenjivač, s kojim tubitak računajući pregovara.

To što Kant svojoj interpretaciji savesti polaže u osnov „predstavu vrhovnog suda" kao vodeću ideju, nije slučajno, već je preporučeno idejom moralnog *zakona*, iako njegov pojam moralnosti ostaje veoma udaljen od morala korisnosti i eudajmonizma. I teorija vrednosti, bila ona postavljena formalno ili materijalno, ima za neizgovorenu ontološku pretpostavku neku „metafiziku morala", a to znači ontologiju tubitka i egzistencije. Tubitak važi za ono biće koje treba brinuti, a to brinjenje ima smisao „ozbiljavanja vrednosti" odnosno ispunjavanja norme.

Pozivanje na krug onoga što svakodnevno iskustvo savesti poznaje kao jedinu instancu za interpretaciju savesti, moći će da dođe do svog prava tek onda kada se pre toga bude promislilo da li u njemu savest uopšte može da postane svojstveno pristupačna.

Time gubi svoju snagu i naredni prigovor da egzistencijalna interpretacija previđa da se zov savesti svagda odnosi na neki određeni

„ozbiljeni" ili hteni čin. Da se o zovu često stiče iskustvo u takvoj tendenci zova, opet ne može da se porekne. Samo što ostaje pitanje da li to iskustvo zova pušta zov da sebe potpuno „iz-zove", „izviče". Razumno izlaganje može da mni da se drži „činjenica", a ipak je na kraju već i svojom razumnošću ograničilo domet otključenja zova. Koliko malo se „dobra" savest dâ staviti u službu „farisejstva", tako malo sme i funkcija „loše" savesti da se snizi na pokazivanje predručnih skrivljavanja ili potiskivanje mogućnih skrivljavanja. Kao da je tubitak neki „komad nameštaja", čijim je skrivljavanjima potrebno samo da budu uredno poravnata, da bi sopstvo moglo da kao nezainteresovani posmatrač stoji „pored" tog proticanja doživljaja.

Ali, ako za zov nije primarno odnošenje prema faktički „predručnoj" krivici ili faktički htenom činu koji je podložan krivici, te stoga „ukoravajuća" i „opominjuća" savest ne izražavaju nikakve izvorne funkcije zova, onda time biva izmaknuto tlo i prvonavedenoj primedbi da egzistencijalna interpretacija previđa „suštinski" *kritičko* postignuće savesti. I ova primedba takođe proističe iz jednog u izvesnim granicama pravog vizira na fenomen. Jer doista se u sadržini zova ne može pokazati ništa što glas „pozitivno" preporučuje i zapoveda. Ali, kako biva razumljena ova nedostajuća pozitivnost postignuća savesti? Da li iz nje sledi „negativni" karakter savesti?

Jedna „pozitivna" sadržina u onome zvanom biva pogrešno odmerena *iz iščekivanja nekog svagda upotrebljivog navođenja raspoloživih i proračunljivih sigurnih mogućnosti „postupanja"*. To iščekivanje se osniva u onom horizontu izlaganja razumnog brinjenja, koji egzistiranje tubitka prisilno podvodi pod ideju nekog toka poslovanja kojim se može upravljati. Takva iščekivanja, koja delom neizgovoreno leže u osnovi i zahtevu jedne *materijalne* etike vrednosti naspram jedne „samo" formalne, bivaju svakako razočarane savešću. Takva „praktična" uputstva zov savesti ne daje *jedino zbog toga* što on tubitak proziva ka egzistenciji, ka najvlastitijem moći-biti-sopstvo. Iščekivanim, jednoznačno proračunljivim maksimama savest ne bi odrekla egzistenciji ništa manje do – *mogućnost da postupa*. Međutim, pošto savest na taj način očigledno ne može da bude *pozitivna*, ona na taj način ne fungira ni „samo negativno". Zov ne otključuje ništa što bi moglo da bude pozitivno ili negativno

kao ono *brinljivo*, zato što on mni jedan ontološki potpuno drugačiji bitak – *egzistenciju*. U egzistencijalnom smislu, naprotiv, ispravno raumljeni zov daje ono „najpozitivnije", a to znači najvlastitiju mogućnost koju tubitak može sebi prethodno dati, kao napred-zovući zov-natrag u svagda faktičko moći-biti-sopstvo. Zov svojstveno slušati, znači dovesti sebe u faktičko postupanje. Ali, potpuno dovoljnu interpretaciju onoga u zovu zvanog zadobijamo tek time što biva ispostavljena egzistencijalna struktura koja leži u *svojstveno slušajućem* razumljenju poziva kao takvom.

Pre toga bi valjalo pokazati kako fenomeni, koji su jedini prisni s vulgarnim izlaganjem savesti, ontološki primereno razumljeni, upućuju natrag na izvorni smisao zova savesti; a potom, da vulgarno izlaganje proističe iz ograničenosti zapadajućeg samoizlaganja tubitka, i da ono – pošto zapadanje pripada samoj brizi – *pri svoj samorazumljivosti nikako nije slučajno.*

Ontološka kritika vulgarnog izlaganja savesti mogla bi da podlegne nesporazumu, kao da bi se pokazivanjem *egzistencijalne* neizvornosti svakodnevnog iskustva savesti nešto htelo prosuditi o *egzistencijelnom* „moralnom kvalitetu" tubitka koji se drži u njemu. Koliko malo egzistencija biva nužno i direktno oštećena nekim ontološki nedovoljnim razumevanjem savesti, toliko malo je i egzistencijelno razumljenje zova zajamčeno nekom egzistencijalno primerenom interpretacijom savesti. Ozbiljnost u vulgarnom iskustvu savesti nije manje mogućna od neozbiljnosti u nekom izvornijem razumevanju savesti. Pa ipak, egzistencijalno izvornija intrepretacija otključuje takođe *mogućnosti* izvornijeg egzistencijelnog razumljenja, sve dok ontološko poimanje ne dopusti da ga prekine ontičko iskustvo.

§ 60. Egzistencijalna struktura svojstvenog moći-biti osvedočenog u savesti

Egzistencijalna interpretacija savesti treba da ispostavi jedno u samom tubitku *bivstvujuće* osvedočenje njegovog najvlastitijeg moći-biti. Način na koji savest osvedočuje nije nikakvo indiferentno

obelodanjivanje nego napred-zovući proziv ka onome biti-kriv. Ono tako osvedočeno biva „shvaćeno" u slušanju, koje zov neiskrivljeno razume u njim samim intendiranom smislu. Razumljenje poziva kao modus *bitka* tubitka daje tek fenomenalni sastoj onoga što je osvedočeno u zovu savesti. Svojstveno razumljenje zova okarakterisali smo kao hteti-imati-savest. Ovo pustuti-da--postupa-u-sebi najvlastitijeg sopstva iz njega samog u njegovom biti-kriv fenomenalno reprezentuje svojstveno moći-biti koje je osvedočeno u samom tubitku. Njegova egzistencijalna struktura mora sada da bude slobodno položena. Samo tako ćemo prodreti do u samom tubitku otključene osnovne ustrojenosti *svojstvenosti* njegove egzistencije.

Hteti-imati-savest kao sebe-razumljenje u najvlastitijem moći-biti jedan je način *otključenosti* tubitka. Osim razumljenjem, ta otključenost biva konstituisana nahođenjem i besedom. Egzistencijelno razumljenje kazuje: projektovati sebe na svagda najvlastitiju faktičku mogućnost onoga moći-biti-u-svetu. A *moći*-biti je razumljeno samo u egzistiranju u toj mogućnosti.

Koji štimung odgovara takvom razumljenju? Razumljenje zova otključuje vlastiti tubitak u nelagodnosti njegovog upojedinačenja. U razumljenju sa-razgrnuta nelagodnost biva genuino otključena njemu pripadnim nahođenjem strepnje. Fakat *strepnje savesti* jedno je fenomenalno obistinjenje toga da je tubitak u razumljenju zova doveden pred nelagodost samog sebe. Hteti-imati-savest postaje spremnost na strepnju.

Treći suštinski momenat otključenosti je *beseda*. Zovu kao izvornoj besedi tubitka ne odgovara neka protivbeseda – recimo čak ni u smislu nekog pregovarajućeg raspravljanja u besedi o onome šta kaže savest. Razumevajuće slušanje zova ne odriče se protivbesede zbog toga što je to slušanje prepadnuto nekom „mračnom moći" koja ga obara, nego zato što ono sebi nepokriveno prisvaja sadržinu zova. Zov stavlja pred stalno biti-kriv i tako vraća natrag sopstvo iz glasnog naklapanja razumnosti onoga Se. Prema tome, onome hteti-imati-savest pripadni modus artikulišuće besede jeste *ćutljivost*. Ćutanje je bilo okarakterisano kao

suštinska mogućnost besede.[140] Ko ćuteći hoće dati da se razume, mora „imati nešto da kaže". Tubitak daje sebi u pozivu da razume svoje najvlastitije moći-biti. Stoga je to zvanje jedno ćutanje. Beseda savesti nikada ne dolazi do pozvučenja. Savest zove samo ćuteći, a to znači da zov dolazi iz bezvučnosti nelagodnosti i zove natrag prozvani tubitak, kao onaj koji treba da postane tih, u tišinu njega samog. Ono hteti-imati-savest, stoga, primereno razume tu ćuteću besedu jedino u ćutljivosti. Ona uskraćuje reč razumnom naklapanju onoga Se.

Ćuteće besedenje savesti uzima razumno izlaganje savesti, koje se „strogo drži činjenica", za povod da savest izdaje za uopšte neustanovljivu i nepredručnu. To da *se*, slušajući i razumevajući samo glasno naklapanje, ne može „konstatovati" nikakav zov, biva podmetnuto savesti sa izgovorom da je ona „nêma" i da očigledno nije predručna, ne postoji. Ovim izlaganjem ono Se pokriva samo njemu svojstveno prečuvenje zova i skraćeni domet njegovog „slušanja".

Otključenost tubitka, koja leži u onome hteti-imati-savest, prema tome, biva konstituisana nahođenjem strepnje, razumljenjem kao sebe-projektovanjem na najvlastitije biti-kriv i besedom kao ćutljivošću. Ovu izuzetnu, u samom tubitku njegovom savešću osvedočenu svojstvenu otključenost – *to ćutljivo, na strepnju spremno sebe-projektovanje na najvlastitije biti-kriv* – nazivamo *odlučnost.*

Odlučnost je jedan izuzetan modus otključenosti tubitka. A otključenost je ranije[141] bila egzistencijalno interpretirana kao *izvorna istina.* Ta istina primarno nije nikakav kvalitet „suda" niti uopšte nekog određenog držanja, nego jedan suštinski konstitutiv bitka-u-svetu kao takvog. Istina mora da bude pojmljena kao fundamentalni egzistencijal. Ontološko razjašnjenje stava: „tubitak je u istini", pokazalo je izvornu otključenost tog bića kao *istinu egzistencije*, a za njeno granično obuhvatanje uputilo je na analizu svojstvenosti tubitka.[142]

140 Uporediti § 34, str. 200–201.
141 Uporediti § 44, str. 253 i dalje.
142 Uporediti o. c., str. 261–262.

Tako je sada sa odlučnošću zadobijena najizvornija – zato što je *svojstvena* – istina tubitka. Otključenost onoga Tu jednakoizvorno otključuje svagda ceo bitak-u-svetu, a to znači svet, U-bitak i sopstvo, koje kao „ja jesam" to biće jeste. Sa otključenošću sveta je svagda već otkrito i unutarsvetsko biće. Otkritost onoga priručnog i predručnog osniva se u otključenosti sveta,[143] jer slobodno davanje svagdašnje celovitosti udovoljenja onoga priručnog zahteva neko predrazumljenje značenjskosti. Razumevajući nju, brinući tubitak obazirno upućuje sebe na susretajuće priručno. Razumljenje značenjskosti kao otključenost svagdašnjeg sveta se, opet, osniva u razumljenju onog Radi-čega, na koje se vraća svo otkrivanje celovitosti udovoljenja. Ono Radi smeštaja, uzdržavanja, napredovanja, najbliže su i stalne mogućnosti tubitka na koje je to biće, kojem se radi o njegovom bitku, sebe svagda već projektovalo. Bačen u svoje „Tu", tubitak je faktički svagda upućen na jedan određeni – na svoj – „svet". Ujedno s tim i najbliži faktički projekti vođeni su brinućom *izgubljenošću* u ono Se. Ona može da bude pozvana svagda vlastitim tubitkom, poziv može da bude razumljen na način odlučnosti. Ali, ova *svojstvena* otključenost tada jednakoizvorno modifikuje u njoj fundiranu otkritost „sveta" i otključenost satubitka Drugih. Priručni „svet" ne postaje „sadržajno" neki drugi svet, krug onih Drugih ne biva izmenjen, a ipak je razumevajući brinujući bitak ka onome priručnom i skrbeći sabitak s Drugima sada određen polazeći od njihovog najvlastitijeg moći-biti-sopstvo.

Odlučnost ne odvaja kao *svojstveni samobitak* tubitak od njegovog sveta, ne izoluje ga na neko slobodno lebdeće Ja. Kako bi to i učinila, kada ona ipak kao svojstvena otključenost i nije ništa drugo nego *svojstveno* jeste *bitak-u-svetu*. Odlučnost dovodi sopstvo upravo u svagdašnji brinući bitak pri onom priručnom i udarom ga gura u skrbeći sabitak s Drugima.

Iz onoga radi-čega samoizabranog moći-biti, odlučni tubitak daje sebe slobodno za svoj svet. Tek odlučnost za samog sebe dovodi tubitak u mogućnost da sabivstvujuće Druge pusti da „jesu" u svom najvlastitijem moći-biti, te da to njihovo moći-biti zajedno

143 Uporediti § 18, str. 114 i dalje.

sa ostalim otključi u napred-skakajući-oslobađajućoj skrbi. Odlučni tubitak može da postane „savest" Drugih. Pre svega drugog iz svojstvenog samobitka odlučnosti proističe svojstveno jedan-sa-drugim, ali ne iz dvoznačnih i zavidljivih dogovora i brbljivih bratimljenja u onome Se i u onome što se hoće preduzeti.

Odlučnost je, po svojoj ontološkoj suštini, svagda odlučnost jednog svagdašnjeg faktičkog tubitka. Suština tog bića je njegova egzistencija. Odlučnost „egzistira" samo kao razumevajući-sebe-projektujuća odluka. Ali, na-čemu-tamo se tubitak odlučuje u odlučnosti? Na šta on treba da se odluči? Odgovor može da dâ *samo* sama odluka. Bilo bi potpuno nerazumevanje fenomena odlučnosti ako bi se htelo mniti da je on samo neko prihvatajuće zahvatanje naspram predlegnutih i preporučenih mogućnosti. *Tek odluka je upravo otključujuće projektovanje i određivanje svagdašnje faktičke mogućnosti.* Odlučnosti nužno *pripada neodređenost*, koja karakteriše svako faktički-bačeno moći-biti tubitka. U samu sebe sigurna, odlučnost jeste samo kao odluka. Međutim, *egzistencijelna*, svagda tek u odluci sebe određujuća *neodređenost* odlučnosti ipak ima svoju *egzistencijalnu određenost.*

To Na-šta odlučnosti ontološki je predskicirano u egzistencijalnosti tubitka uopšte kao moći-biti na način brinuće skrbi. Ali, kao briga tubitak je determinisan faktičnošću i zapadanjem. Otključen u svom „Tu", on se jednakoizvorno drži u istini i neistini.[144] To „svojstveno" važi upravo za odlučnost kao svojstvenu istinu. Ona za sebe svojstveno usvaja neistinu. Tubitak je svagda već, i uskoro možda opet, u neodlučnosti. Ovaj naziv izražava samo onaj fenomen koji je bio interpretiran kao biti-izručen gospodarećoj izloženosti onoga Se. Tubitak biva „življen" kao Se-sopstvo od strane razumne dvoznačnosti javnosti u kojoj se niko ne odlučuje, a koja je ipak već uvek zaključila. Odlučnost znači pustiti-da-se-bude-prozvan iz izgubljenosti u ono Se. Neodlučnost toga Se ipak ostaje u gospodarenju, samo što ona ne može da savlada odlučnu egzistenciju. Neodlučnost ne mni, kao protivpojam egzistencijalno razumljenoj odlučnosti, neku ontički-psihičku sačinjenost u smislu

144 Uporediti § 44 b, str. 262–263.

nekoga biti-opterećen preprekama. I odluka takođe ostaje upućena na ono Se i njegov svet. Da se to razume – to pripada, zajedno sa ostalim, onome šta ta odluka otključuje, ukoliko odlučnost tek daje tubitku svojstvenu prozirnost. U odlučnosti se tubitku radi o njegovom najvlastitijem moći-biti, koje kao bačeno moći-biti može sebe da projektuje samo na određene faktičke mogućnosti. Odluka ne uskraćuje sebe „zbiljnosti", nego tek otkriva ono faktički mogućno, i to tako da ga ona zahvata na onakav način kako je ono kao najvlastitije moći-biti mogućno u onome Se. Egzistencijalna određenost svagda mogućnog odlučnog tubitka obuhvata konstitutivne momente do sada pređenog egzistencijalnog fenomena koji nazivamo *situacija*.

U terminu situacija (položaj – „biti u položaju") satreperi jedno prostorno značenje. Mi nećemo hteti da pokušamo da ga izbacimo iz egzistencijalnog pojma. Jer, ono leži i u onome „Tu" tubitka. Bitku-u-svetu pripada jedna vlastita prostornost, koja je okarakterisana fenomenima raz-daljenja i usmeravanja. Tubitak „upriličuje", „uprostoruje", ukoliko faktički egzistira.[145] Međutim, tubitku primerena prostornost, na osnovu koje egzistencija sebi određuje svagda svoju „lokaciju", „mesto", osniva se u ustrojenosti bitka-u--svetu. Primarni konstitutiv te ustrojenosti je otključenost. Onako kako se prostornost onoga Tu osniva u otključenosti, tako situacija ima svoje fundamente u odlučnosti. Situacija je svagda u odlučnosti otključeno Tu, i kao takvo Tu egzistirajuće biće i jeste tu, postoji. Situacija nije neki predručni okvir u kojem se javlja tubitak, ili u koji bi on sebe – takođe samo on sâm – doveo. Veoma udaljena od neke predručne mešavine susretajućih okolnosti i slučajeva, situacija *jeste* samo kroz odlučnost i u njoj. Odlučno za ono Tu, kao kakvo sopstvo ima egzistirajući da jeste, njemu se tek otključuje svagdašnji faktički karakter udovoljenja okolnosti. Samo odlučnosti može da *za-padne* iz sa-sveta i okolnog sveta ono što nazivamo slučajevima.

Onome Se je, naprotiv, situacija suštinski zabravljena. Ono poznaje samo *„opšti položaj"*, gubi se na najbližim *„prilikama"*

145 Uporediti §§ 23 i 24, str. 137 i dalje.

i osporava tubitak iz proračunavanja „slučajeva" koje ono, ne prepoznavajući ih, drži i izdaje za vlastito postignuće.

Odlučnost dovodi bitak onoga Tu u egzistenciju njegove situacije. Ali, odlučnost granično obuhvata egzistencijalnu strukturu u savesti osvedočenog svojstvenog moći-biti, onoga hteti-imati-savest. U njemu smo saznali primereno razumljenje poziva. Iz toga postaje potpuno razgovetno da zov savesti, ako on proziva ka onome moći-biti, ne drži pred sobom nikakav prazan ideal egzistencije, nego *zove napred u situaciju*. Ova egzistencijalna pozitivnost ispravno razumljenog zova savesti istodobno čini da se može uvideti, kako ograničavanje tendence zova na događena i nameravana skrivljavanja ne prepoznaje otključujući karakter savesti, i samo prividno nam posreduje konkretno razumevanje njenog glasa. Egzistencijalna interpretacija razumljenja poziva kao odlučnosti razgrće savest kao u osnovi tubitka uključenu vrstu bitka, u kojoj on samom sebi – osvedočavajući najvlastitije moći-biti – omogućava svoju faktičku egzistenciju.

Ovaj fenomen, koji je ispostavljen pod nazivom odlučnost, jedva da će moći da bude bačen na istu gomilu s nekim praznim „habitusom" ili nekim neodređenim „veleitetom". Odlučnost ne predstavlja sebi tek upoznavajući neku situaciju, nego se uvek već stavila u nju. Kao odlučen, tubitak već *postupa*. Mi namerno izbegavamo termin „postupati". Jer, jedanput bi on ipak morao da bude ponovo shvaćen toliko široko da aktivnost obuhvata takođe i pasivnost otpora. S druge strane, on približava tubitkovno ontološko pogrešno razumljenje, po kojem je odlučnost jedno posebno držanje praktičke moći naspram neke teorijske moći. Briga, međutim, kao brinuća skrb obuhvata bitak tubitka tako izvorno i celo, da ona u rastavljanju teorijskog i praktičkog držanja svagda već mora da bude pretpostavljena kao nešto celo, a ne može da bude tek sazdana od tih moći uz pomoć neke nužno bezosnovne – pošto je egzistencijalno neosnovana – dijalektike. *Ali, odlučnost je samo u brizi brinuta i kao briga mogućna svojstvenost same brige.*

Prikazati faktičke egzistencijelne mogućnosti u njihovim glavnim crtama i sklopovima povezanosti, i interpretirati ih prema njihovoj egzistencijalnoj strukturi, to pada u krug zadataka tematske

egzistencijalne antropologije.[146] Za fundamentalnoontološku nameru istraživanja koje je pred nama dovoljno je egzistencijalno granično obuhvatanje svojstvenog moći-biti, koje je u savesti osvedočeno iz samog tubitka za njega samog.

Izradom odlučnosti kao ćutljivog, na strepnju spremnog sebe-projektovanja na najvlastitije biti-kriv, istraživanje je dovelo sebe u stanje da granično obuhvati ontološki smisao traženog *svojstvenog* moći-biti-ceo tubitka. Svojstvenost tubitka sada nije ni prazni naziv niti neka izmišljena ideja. Međutim, egzistencijalno dedukovan svojstveni bitak ka smrti kao svojstveno moći-biti-ceo i tako još uvek ostaje jedan čisto egzistencijalni projekat kojem nedostaje tubitku primereno osvedočenje. Tek kada ono bude pronađeno, istraživanje će da udovolji u svojoj problematici zahtevanom pokazivanju jednog egzistencijalno obistinjenog i razjašnjenog svojstvenog moći-biti-ceo tubitka. Jer samo onda kada to biće bude postalo fenomenalno pristupačno u svojoj svojstvenosti i celovitosti, pitanje o smislu bitka *ovog* bića, čijoj egzistenciji pripada razumevanje bitka uopšte, dolazi na jedno oprobano tlo.

146 U pravcu te problematike prvi put je K. Jaspers izričito shvatio i proveo zadatak jednog učenja o nazoru na svet. Uporediti njegovu *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. izd. 1925. Tu se ono „šta čovek jeste" propituje i određuje iz onoga šta on suštinski može da bude (up. Predgovor za 1. izd.). Odatle se osvetljava načelno egzistencijalno-ontološko značenje „graničnih situacija". Filozofska tendenca *Psihologije nazorâ na svet* biva potpuno pogrešno shvaćena ako se „primenjuje" samo kao leksikon za „tipove nazora na svet".

TREĆE POGLAVLJE

Svojstveno moći-biti-ceo tubitka i vremenitost kao ontološki smisao brige

§ 61. Predskiciranje metodičkog koraka od graničnog obuhvatanja svojstvenog, tubitku primerenog biti-ceo do fenomenalnog slobodnog polaganja vremenitosti

Jedno svojstveno moći-biti-ceo tubitka bilo je egzistencijalno projektovano. Razlaganje tog fenomena razgrnulo je svojstveni bitak ka smrti kao *predvođenje*.[147] U svom egzistencijelnom osvedočavanju svojstveno moći-biti tubitka bilo je pokazano i istodobno egzistencijalno interpretirano kao *odlučnost*. Kako ta dva fenomena treba da budu zajedno dovedena? Zar ontološki projekat svojstvenog moći-biti-ceo nije vodio u jednu dimenziju tubitka koja leži daleko od fenomena odlučnosti? Šta smrt treba da ima zajedničko s „konkretnom situacijom" postupanja? Zar pokušaj da se odlučnost i predvođenje prisilno drže zajedno ne zavodi na jednu neodrživu, potpuno nefenomenološku konstrukciju, koja za sebe više ne sme da zahteva čak ni karakter nekog fenomenalno osnovanog ontološkog projekta?

Spoljašnje povezivanje ta dva fenomena zabranjuje se samo od sebe. Još preostaje kao metodički jedini mogućan put da se pođe od fenomena odlučnosti osvedočenog u svojoj egzistencijelnoj

147 Uporediti § 53, str. 306.

mogućnosti, pa da se postavi pitanje: *da li odlučnost u samoj svojoj najvlastitijoj egzistencijelnoj tendenci bitka upućuje napred na predvodeću odlučnost kao svoju najvlastitiju svojstvenu mogućnost*? Ako bi odlučnost, po svom vlastitom smislu, dovela sebe u svoju svojstvenost tek onda kada se više ne bude projektovala na samovoljne i svagda samo najbliže mogućnosti nego na krajnju mogućnost koja je položena pred svem faktičkom moći-biti tubitka, pa kao takva manje ili više neiskrivljeno stoji u svakom faktički zahvaćenom moći-biti tubitka? Ako bi odlučnost kao *svojstvena* istina tubitka tek u predvođenju ka smrti dosegla sebi *pripadnu svojstvenu izvesnost*? Ako bi sva faktička „*privremenost*" odlučivanja bila svojstveno razumljena, a to znači egzistencijelno *dostignuta*, tek u *predvođenju* ka smrti?

Sve dok egzistencijalna interpretacija ne zaboravlja da njoj unapred dato tematsko biće poseduje vrstu bitka *tubitka* i da se ne dâ od predručnih komada sastaviti u neko predručno, njeni koraci svi skupa moraju pustiti da budu vođeni idejom *egzistencije*. A to za pitanje o mogućnom sklopu povezanosti između predvođenja i odlučnosti ne znači ništa manje do zahtev da se ti egzistencijalni fenomeni projektuju na u njima predskicirane egzistencijelne mogućnosti, a te mogućnosti da se egzistencijalno „misle do kraja". Time izrada predvodeće odlučnosti kao jednog egzistencijelno mogućnog svojstvenog moći-biti-ceo gubi karakter neke proizvoljne konstrukcije. Ona postaje interpretirajuće oslobađanje tubitka *za* njegovu krajnju mogućnost egzistencije.

Ovim korakom egzistencijalna interpretacija istodobno obelodanjuje svoj najvlastitiji metodički karakter. Do sada su – ne uzimajući u obzir prigodne nužne primedbe – bila zapostavljena izričita metodička pretresanja. Valjalo je da se jedanput već „krene ka" fenomenima. *Pre* slobodnog polaganja smisla bitka bića, koje je razgrnuto u svom fenomenalnom osnovnom sastoju, toku istraživanja je potrebno jedno zadržavanje, ne u svrhu „mirovanja", već da bi istraživanju pribavilo izoštreniji poticaj.

Prava metoda se osniva u primerenom prethodnom pogledu na osnovnu ustrojenost „predmeta" kojeg treba otključiti, odnosno predmetne oblasti koju treba otključiti. Stoga pravo metodičko

promišljajuće prisećanje – koje doista treba razlikovati od praznih pretresanja tehnike – istodobno daje i obaveštenje o vrsti bitka tematskog bića. Razjašnjavanje metodičkih mogućnosti, zahteva i [a] granica egzistencijalne analitike uopšte, tek osigurava nužnu prozirnost svom koraku koji polaže osnov, razgrtanju smisla bitka brige. *Interpretacija ontološkog smisla brige, međutim, mora da se sprovede na osnovu potpunog i stalnog fenomenalnog predočavanja do sada ispostavljene egzistencijalne ustrojenosti tubitka.*

Tubitak je ontološki načelno različit od sveg predručnog i realnog. Njegov „sastoj" se ne osniva u supstancijalnosti neke supstance nego u „*samostalnosti*" egzistirajućeg sopstva, čiji je bitak bio pojmljen kao briga. Fenomenu *sopstva*, koji je zajedno sa ostalim uključen u brizi, potrebno je izvorno i svojstveno egzistencijalno granično obuhvatanje naspram pripremnog pokazivanja nesvojstvenog Se-sopstva. S tim ide zajedno i fiksiranje mogućnih ontoloških pitanja koja uopšte treba usmeriti na „sopstvo", tek ukoliko ono nije ni supstanca ni subjekat.

Tek na taj način smo dovoljno razjašnjeni fenomen brige potom ispitivali prema njegovom ontološkom smislu. Određivanje tog smisla je postalo slobodno polaganje vremenitosti. To pokazivanje nije vodilo u zabite, izdvojene oblasti tubitka, nego je samo obujmilo fenomenalan sveukupan sastoj egzistencijalne osnovne ustrojenosti tubitka u poslednjim fundamentima njegove vlastite ontološke razumljivosti. *Fenomenalno izvorno biva o vremenitosti stečeno iskustvo na svojstvenom biti-ceo tubitka, na fenomenu predvodeće odlučnosti.* Ako se vremenitost u tome izvorno obelodanjuje, onda naslućujemo da je vremenitost predvodeće odlučnosti jedan istaknuti modus nje same. Vremenitost može da se *vremenuje* u različitim mogućnostima i na različite načine. Osnovne mogućnosti egzistencije, svojstvenost i nesvojstvenost tubitka, ontološki se osnivaju u mogućnim vremenovanjima vremenitosti.

Ako već ontološki karakter njegovog vlastitog bitka leži daleko od tubitka pri preovladavanju zapadajućeg razumevanja bitka (bitak kao predručnost), onda to još više važi za izvorne fundamente tog bitka. Stoga ne sme da čudi ako na prvi pogled vremenitost ne odgovara onome što je vulgarnom razumevanju vremena pristupačno

kao „vreme". Pojam vremena vulgarnog iskustva vremena, i na tom iskustvu izrasla problematika, stoga ne mogu nepregledani da fungiraju kao kriteriji primerenosti neke interpretacije vremena. Pre je tako da istraživanje mora sebe *prethodno* da učini prisnim sa izvornim fenomenom vremenitosti, da bi tek *iz njega* rasvetlilo nužnost i vrstu izvora vulgarnog razumevanja vremena, a isto tako i osnov njegovog gospodarenja.

Osiguravanje izvornog fenomena vremenitosti provodi se pokazivanjem toga da sve do sada ispostavljene fundamentalne strukture tubitka moraju, s obzirom na svoju mogućnu celovitost, jedinstvo i razvoj, da budu pojmljene u osnovi „vremenito" i kao modusi vremenovanja vremenitosti. Tako egzistencijalnoj analitici iz slobodnog polaganja vremenitosti izrasta zadatak da provedenu analizu tubitka *ponovi* u smislu jedne interpretacije suštinskih struktura prema njihovoj vremenitosti. Osnovne pravce time zahtevanih analiza predskicira sama vremenitost. Time ovo poglavlje dobija sledeću podelu: egzistencijelno svojstveno moći-biti-ceo tubitka kao predvodeća odlučnost (§ 62); hermeneutička situacija dobijena za interpretaciju smisla bitka brige i metodički karakter egzistencijalne analitike uopšte (§ 63); briga i sopstvost (§ 64); vremenitost kao ontološki smisao brige (§ 65); vremenitost tubitka i iz nje proističući zadaci jednog izvornijeg ponavljanja egzistencijalne analize (§ 66).

§ 62. Egzistencijelno svojstveno moći-biti-ceo tubitka kao predvodeća odlučnost

Koliko odlučnost, „mišljena do kraja" odgovarajući svojoj najvlastitijoj tendenci bitka, vodi na svojstveni bitak ka smrti? Kako treba pojmiti sklop povezanosti između onoga hteti-imati-savest i egzistencijalno projektovanog svojstvenog moći-biti-ceo tubitka? Da li njihovo stapanje odaje neki novi fenomen? Ili ono ostaje pri odlučnosti osvedočenoj u svojoj egzistencijelnoj mogućnosti, i to tako da ona putem bitka ka smrti može da iskusi neku *egzistencijelnu modalizaciju*? A šta kazuje da se fenomen odlučnosti egzistencijalno „misli do kraja"?

Odlučnost je bila okarakterisana kao za-sebe-strepnju-zahtevajuće, ćutljivo sebe-projektovanje na najvlastitije biti-kriv. Ovo poslednje pripada bitku tubitka i znači: ništavni osnovo*bitak* neke ništavnosti. Bitku tubitka pripadno „kriv" ne dopušta ni uvećavanje ni smanjivanje. Ono leži *pre* svakog kvantifikovanja, ako kvantifikovanje uopšte ima neki smisao. Tubitak nije *ponekad* suštinski kriv, pa *potom opet nije* kriv. Ono hteti-imati-savesti odlučuje se za to biti-kriv. U vlastitom smislu odlučnosti leži da se projektuje na to biti-kriv, kao kakav tubitak *jeste sve dok jeste*. Prema tome, egzistencijelno preuzimanje te „krivice" u odlučnosti biva svojstveno sprovedeno samo onda kada je odlučnost u svom otključenju tubitka sebi postala *tako* prozirna da ona ono biti-kriv razume *kao stalno biti-kriv*. Ali, ovo razumljenje omogućava sebe samo na taj način što tubitak sebi otključuje to moći-biti „sve do svog kraja". To *biti*-na-kraju tubitka ipak egzistencijalno kazuje: bitak *ka* kraju. Odlučnost postaje svojstveno ono šta ona može biti, *kao razumevajući bitak ka kraju*, tj. kao predvođenje u smrt. Odlučnost „nema" samo jedan sklop povezanosti s predvođenjem kao nečim drugim same sebe. *Ona krije u sebi svojstveni bitak ka smrti kao mogućni egzistencijelni modalitet svoje vlastite svojstvenosti.* Valjalo bi fenomenalno rastumačiti ovaj „sklop povezanosti".

Odlučnost kazuje: pustiti-se-zvanju-napred na najvlastitije *biti*-kriv. To biti-*kriv* pripada bitku samog tubitka, koji smo primarno odredili kao moći-biti. Tubitak „jeste" stalno kriv – ovo može da znači samo to da se on drži u tom bitku svagda kao svojstveno ili nesvojstveno egzistiranje. To *biti*-kriv nije nikakvo samo ostajuće svojstvo nekog stalno predručnog, nego je *egzistencijelna mogućnost* da *jeste* svojstveno ili nesvojstveno kriv. To „Kriv" *jeste* svagda samo u svagdašnjem faktičkom moći-biti. Stoga to biti-kriv, pošto pripada *bitku* tubitka, mora da bude pojmljeno kao moći-biti-kriv. Odlučnost projektuje sebe na to moći-biti, a to znači da razume sebe u njemu. To razumljenje se, prema tome, drži u jednoj izvornoj mogućnosti tubitka. Ono se *svojstveno* drži *u njoj* ako odlučnost izvorno jeste ono što ona tendira da jeste. Međutim, izvorni bitak tubitka ka njegovom moći-biti razgrnuli smo kao bitak ka smrti, a to znači ka okarakterisanoj izuzetnoj mogućnosti tubitka.

Predvođenje otključuje tu mogućnost kao mogućnost. Zbog toga odlučnost tek *kao predvodeća* odlučnost postaje jedan izvorni bitak ka najvlastitijem moći-biti tubitka. Odlučnost razume to „može" onoga moći-biti-kriv tek kada se „kvalifikuje" kao bitak ka smrti.

Odlučen, tubitak svojstveno preuzima u svoju egzistenciju da on *jeste* ništavni osnov svoje ništavnosti. Smrt smo egzistencijalno pojmili kao okarakterisanu mogućnost *ne*mogućnosti egzistencije, a to znači kao jednostavnu ništavnost tubitka. Smrt ne biva pripojena tubitku pri njegovom „kraju", nego kao briga tubitak jeste bačeni (to znači ništavni) osnov svoje smrti. Ništavnost, koja izvorno provladava bitkom tubitka, razgrće se njemu samom u svojstvenom bitku ka smrti. Predvođenje čini ono biti-kriv otvorenim tek iz osnove *celog* bitka tubitka. Briga krije smrt i krivicu jednakoizvorno u sebi. Tek predvodeća odlučnost razume to moći-biti-kriv *svojstveno i celo*, a to znači *izvorno*.[148]

Razumljenje zova savesti razgrće izgubljenost u ono Se. Odlučnost vraća tubitak natrag na njegovo najvlastitije moći-biti-sopstvo. Vlastito moći-biti postaje svojstveno i celo prozirno u razumevajućem bitku ka smrti kao *najvlastitijoj* mogućnosti.

Zov savesti prelazi u pozivu preko sveg „svetovnog" ugleda i moći tubitka. On netolerantno upojedinačava tubitak na njegovo moći-biti-kriv i iziskuje od njega da svojstveno jeste to moći-biti-kriv. Nesalomiva oštrina suštinskog upojedinačavanja na najvlastitije moći-biti otključuje predvođenje ka smrti kao *neodnosnu* mogućnost. Predvodeća odlučnost pušta da joj se ono moći-biti-kriv kao najvlastitije neodnosno moći-biti-kriv celo zarije u savest.

148 Ono biti-kriv, koje izvorno pripada ustrojenosti bitka tubitka, doista treba razlikovati od teološki razumljenog status corruptionis. Jedan ontološki uslov svoje faktičke mogućnosti teologija može da nađe u egzistencijalno određenom biti-kriv. U ideji tog statusa uključena krivica jedno je faktičko skrivljenje potpuno vlastite vrste. Ona ima svoje vlastito osvedočenje koje načelno ostaje zabravljeno svakom filozofskom iskustvu. Egzistencijalna analiza toga biti-kriv ne dokazuje ništa ni *za* ni *protiv* mogućnosti greha. Ne može se, strogo uzevši, čak ni kazati da ontologija tubitka *polazeći od same sebe* uopšte pušta tu mogućnost otvorenom, utoliko što ona kao filozofsko ispitivanje načelno ništa ne „zna" o grehu.

Hteti-imati-savest znači spremnost za poziv na najvlastitije biti-kriv, koje je svagda već odredilo faktički tubitak *pre* svakog faktičkog skrivljenja i *posle* njegovog iskupljenja. To prethodno i stalno biti-kriv pokazuje se nepokriveno u svojoj prethodnosti tek onda kada ta prethodnost bude postavljena u mogućnost koja je za tubitak naprosto *nepreteciva*. Ako je odlučnost predvodeći u svoje može-biti *uvela* mogućnost smrti, onda svojstvenu egzistenciju tubitka više ništa ne može da *pretekne*.

Fenomenom odlučnosti bili smo dovedeni pred izvornu *istinu* egzistencije. Tubitak je odlučeno razgrnut samom sebi u svom svagdašnjem faktičkom moći-biti, i to tako da on sâm *jeste* to razgrtanje i biti-razgrnut. Istini pripada jedno njoj svagda odgovarajuće držati-za-istinito. Izričito prisvajanje onoga otključenog odnosno otkritog jeste ono *biti*-izvestan. Izvorna istina egzistencije zahteva jedno jednakoizvorno biti-izvestan kao sebe-držati u onome što otključuje odlučnost. Ona *daje* sebi svagdašnju faktičku situaciju i *donosi* sebe u nju. Situacija ne pušta da bude unapred proračunata i unapred data poput nečega predručnog koje čeka na neko shvatanje. Ona biva otključena samo u slobodnom, pre toga neodređenom ali za odredljivost otvorenom sebe-odlučivanju. *Šta tada znači izvesnost koja pripada takvoj odlučnosti*? Ona treba da se drži u onome odlukom otključenom. A to kazuje: ona upravo ne može uporno da ostaje pri situaciji nego mora da razume da odluka po svom vlastitom smislu otključenja mora da bude slobodna i *držana otvorenom* za svagdašnju faktičku mogućnost. Izvesnost odluke znači: *držati-sebe-slobodnom za* svoj mogućan i svagda faktički nužan *opoziv*. Takvo držati-za-istinito odlučnosti (kao istina egzistencije) ipak nikako ne dopušta da padne natrag u neodlučnost. Naprotiv: ovo držati-za-istinito kao odlučno držati-sebe-slobodno za opoziv jeste *svojstvena odlučnost za ponavljanje samog sebe*. Međutim, time je egzistencijelno potkopana upravo izgubljenost u neodlučnost. Odlučnosti pripadno držati-za-istinito po svom smislu tendira ka tome da se *stalno*, a to znači za *celo* moći-biti tubitka, drži slobodno. Ta stalna izvesnost biva zajamčena odlučnosti samo tako što se ona odnosi prema mogućnosti koja joj može *biti* naprosto izvesna. U svojoj smrti tubitak mora sebe naprosto da „opozove".

Odlučnost, kojoj je to stalno izvesno, a to znači *predvodeći*, dobija svoju svojstvenu i celu izvesnost.

Ali, tubitak je jednakoizvorno i u neistini. Predvodeća odlučnost mu istodobno daje izvornu izvesnost njegove zabravljenosti. Odlučno predvodeći, tubitak se *drži* otvoren za stalnu, iz osnova vlastitog bitka mogućnu izgubljenost u neodlučnost onoga Se. Neodlučnost je kao stalna mogućnost tubitka *sa-izvesna*. Samoj sebi prozirna odlučnost razume da *neodređenost* onoga moći-biti određuje sebe svagda samo u odluci prema svagdašnjoj situaciji. Ona zna za neodređenost koja provladava bićem koje egzistira. To znanje, međutim, ako hoće da odgovara svojstvenoj odlučnosti, mora i sâmo da proistekne iz nekog svojstvenog otključenja. *Neodređenost* vlastitog, premda u odluci svagda izvesnim postalog moći-biti, međutim, otvara se *cela* tek u bitku ka smrti. Predvođenje dovodi tubitak pred jednu mogućnost koja stalno ostaje izvesna, a ipak svakog trenutka ostaje neodređena u onome, kada mogućnost postaje nemogućnost. Ona čini otvorenim da je to biće bačeno u neodređenost svoje „granične situacije"; pa za nju odlučen, tubitak dobija svoje svojstveno moći-biti-ceo. Neodređenost smrti se izvorno otključuje u strepnji. Ova izvorna strepnja, međutim, teži da od sebe iziskuje odlučnost. Ona uklanja svako pokrivanje prepuštenosti tubitka sebi samom. Ništa pred koje dovodi strepnja, razgrće ništavnost koja određuje tubitak u njegovom *osnovu*, koji i sâm jeste kao bačenost u smrt.

Analiza je po redu razgrnula one *momente modalizovanja*, koji izrastaju iz svojstvenog bitka ka smrti kao najvlastitije, neodnosne, nepretecive, izvesne a ipak neodređene mogućnosti, *momente* ka kojima iz same sebe tendira odlučnost. Ona je svojstveno – i cela – ono što ona može biti samo kao *predvodeća odlučnost*.

Obrnuto, međutim, tek interpretacija „sklopa povezanosti" između odlučnosti i predvođenja dosegla je potpuno egzistencijalno razumevanje samog predvođenja. Do sada je ono moglo da važi samo kao ontološki projekat. Sada se pokazalo: predvođenje nije nikakva izmišljena i tubitku nasilno nametnuta mogućnost, nego *modus* jednog u tubitku osvedočenog egzistencijelnog moći-biti, modus koji on iziskuje za sebe samo ako sebe svojstveno razume

kao odlučnog. Predvođenje „nije" kao slobodno lebdeće držanje, već mora da bude pojmljeno kao *u egzistencijelno osvedočenoj odlučnosti prikrivena i prema tome sa-osvedočena mogućnost svojstvenosti te odlučnosti.* Svojstveno „mišljenje na smrt" je egzistencijelno sebi prozirnim postalo hteti-imati-savest.

Ako odlučnost kao svojstvena odlučnost tendira ka modusu koji je granično obuhvaćen predvođenjem, a predvođenje sačinjava svojstveno moći-biti-ceo tubitka, onda je u egzistencijelno osvedočenoj odlučnosti sa-osvedočeno jedno svojstveno moći-biti-ceo tubitka. *Pitanje o tom moći-biti-ceo je faktički-egzistencijelno pitanje. Tubitak odgovara na njega kao odlučan tubitak.* Pitanje o tome moći-biti-ceo tubitka sada je potpuno odbacilo početno[149] pokazani karakter, kao da je ono samo jedno teorijsko, metodičko pitanje analitike tubitka proizašlo iz nastojanja oko jedne potpune „datosti" celog tubitka. U početku samo ontološko-metodički pretresano pitanje celovitosti tubitka imalo je svoje pravo, ali samo zato što se osnov tog prava vraća na ontičku mogućnost tubitka.

Rasvetljavanje „sklopa povezanosti" između predvođenja i odlučnosti u smislu mogućnog modalizovanja odlučnosti predvođenjem postalo je fenomenalno pokazivanje jednog svojstvenog moći-biti-ceo tubitka. Ako je tim fenomenom pogođen jedan način bitka tubitka na koji on sebe dovodi k sebi samom i pred sebe samog, onda on mora svakodnevnom, razumskom izlaganju tubitka onoga Se da ostane ontički i ontološki nerazumljiv. Bilo bi pogrešno razumevanje kada bi se ova egzistencijelna mogućnost odgurnula kao „nedokazana" ili, pak, kada bi se htelo da se ona „teorijski" dokaže. Pa ipak, tom fenomenu je potrebna zaštita od najgrubljih izokretanja.

Predvodeća odlučnost nije nikakav izlaz pronađen da bi se „prevazišla" smrt, nego je ona razumljenje koje sledi zov savesti i koje smrti slobodno daje mogućnost da *ovlada egzistencijom* tubitka i da u osnovi raspurši svako površno samopokrivanje. Kao bitak ka smrti određeno hteti-imati-savest takođe ne znači nikakvu od sveta odvraćenu usamljenost nego oslobođeno od iluzija dovodi u

149 Uporediti § 45, str. 275 i dalje.

odlučnost „postupanja". Predvodeća odlučnost takođe ne potiče od nekog „idealističkog" zahtevanja koje nadleće egzistenciju i njene mogućnosti, nego proističe iz trezvenog razumljenja osnovnih faktičkih mogućnosti tubitka. Zajedno s trezvenom strepnjom koja dovodi pred upojedinačeno moći-biti, ide opremljeno radovanje toj mogućnosti. U njemu tubitak postaje slobodan od „slučajnosti" kojima biva razonođen, slučajnosti koje zaposlena žudnja za novim sebi pribavlja primarno iz svetskih dogodovština. Pa ipak, analiza tih osnovnih štimunga prekoračuje granice koje su interpretaciji koja je pred nama povučene njihovim fundamentalno-ontološkim ciljem.

Ali, zar sprovedenoj ontološkoj interpretaciji egzistencije tubitka ne leži u osnovi jedno određeno ontičko shvatanje o svojstvenoj egzistenciji, jedan faktički ideal tubitka? To doista jeste tako. Taj fakat ne samo da ne sme da bude poričan i prisilnim načinom priznat, nego on mora u svojoj *pozitivnoj nužnosti* da bude pojmljen iz tematskog predmeta istraživanja. Filozofija nikada neće hteti da osporava svoje „pretpostavke", ali ne sme takođe ni da ih puko prizna. Ona poima pretpostavke i ujedno sa njima dovodi do podrobnijeg razvijanja ono za šta su one pretpostavke. Tu funkciju ima metodičko promišljajuće sećanje koje se sada zahteva.

§ 63. Hermeneutička situacija dobijena za interpretaciju smisla bitka brige i metodički karakter egzistencijalne analitike uopšte

Predvodećom odlučnošću tubitak je učinjen fenomenalno vidljivim s obzirom na svoju mogućnu svojstvenost i celovitost. Hermeneutička situacija koja je za izlaganje smisla bitka brige do sada ostala nedovoljna,[150] dobila je zahtevanu izvornost. Tubitak je izvorno, a to znači s obzirom na svoje svojstveno moći-biti-ceo, stavljen u predimanje; vodeći pred-vid, ideja egzistencije, razjašnjenjem najvlastitijeg moći-biti dobio je svoju određenost; konkretno

150 Uporediti § 45, str. 276–277.

izrađenom strukturom bitka tubitka njegova ontološka svojevrsnost je naspram svega predručnog postala tako razgovetna da prethvat na egzistencijalnost tubitka poseduje dovoljnu artikulaciju da sigurno vodi pojmovnu izradu egzistencijalija.

Do sada pređeni put analitike tubitka postao je konkretna demonstracija na početku samo nabačene teze:[151] *biće koje svagda mi sami jesmo, ontološki je ono najdalje*. Osnov za to leži u samoj brizi. Zapadajući bitak pri onome najbliže brinutom od „sveta" vodi svakodnevno izlaganje tubitka i ontički pokriva svojstveni bitak tubitka, da bi time uskratio primerenu bazu ontologiji koja je orijentisana [a] na to biće. Zbog toga izvorno fenomenalno prethodno davanje tog bića nije ništa manje do samorazumljivo, samo ukoliko ontologija najpre sledi poteze svakodnevnog izlaganja tubitka. Slobodno polaganje izvornog bitka tubitka pre mora da mu bude *izboreno u protivpotezu* prema zapadajućoj ontičko-ontološkoj tendenci izlaganja.

Ne samo pokazivanje najelementarnijih struktura bitka-u-svetu, granično obuhvatanje pojma sveta, razjašnjavanje najbližeg i prosečnog Ko tog bića, Se-sopstva, interpretacija onoga „Tu", nego pre svega analize brige, smrti, savesti i krivice pokazuju *kako* se u samom tubitku brinuća razumnost dokopala onoga moći-biti i njegovog otključenja, a to znači zabravljenja.

Stoga *vrsta bitka* tubitka *zahteva* od jedne ontološke interpretacije, koja je sebi za cilj postavila izvornost fenomenalnog pokazivanja, *da za sebe osvoji bitak tog bića spram njegove vlastite tendence pokrivanja*. Egzistencijalna analiza, stoga, za zahteve odnosno za dovoljnost i umirenu samorazumljivost svakodnevnog izlaganja, stalno poseduje karakter *nasilnosti*. Taj karakter, doduše, posebno odlikuje ontologiju tubitka, ali on je svojstven svakoj interpretaciji zato što razumljenje koje se u njoj obrazuje poseduje strukturu projektovanja. Ali, zar za to ne postoji svagda neko vlastito *vođstvo* i *regulisanje*? A odakle ontološki projekti treba da uzmu evidenciju fenomenalne primerenosti za svoje „nalaze"? Ontološka interpretacija projektuje prethodno dato biće na njemu vlastiti bitak, da bi ga

151 Uporediti § 5, str. 35–36.

s obzirom na njegovu strukturu dovela do pojma. Gde su putokazi za pravac projekta da bi taj pravac uopšte pogodio bitak? A ako biće koje za egzistencijalnu analitiku postaje tematsko, *na* svoj način da jeste čak i prikriva njemu pripadan bitak? Odgovor na ta pitanja mora najpre da se ograniči na u njima zahtevano razjašnjavanje analitike tubitka.

Bitku tubitka pripada samoizlaganje. U obazirno-brinućem otkrivanju „sveta" je, zajedno sa ostalim, sa-vizirano i brinjenje. Tubitak razume sebe faktički uvek već u određenim egzistencijelnim mogućnostima, makar projekti proisticali samo iz razumnosti onoga Se. Egzistencija je, izričito ili ne, primereno ili ne, nekako sa-razumljena. Svako ontičko razumljenje poseduje svoje, pa makar i samo *pred*-ontološke, a to znači ne teorijsko-tematski pojmljene „uključke". Svako ontološki izričito pitanje o bitku tubitka već je pripremljeno vrstom bitka tubitka.

Ali svejedno, sa čega treba uzeti ono što sačinjava „svojstvenu" egzistenciju tubitka? Bez nekog egzistencijelnog razumljenja sva analiza egzistencijalnosti ipak ostaje bez tla. Zar provedenoj interpretaciji svojstvenosti i celovitosti tubitka ne leži u osnovi jedno ontičko shvatanje egzistencije, koje neka bude i mogućno, ali ipak nije potrebno da bude obavezujuće za svakoga? Egzistencijalna interpretacija nikada neće hteti da preuzme neku vrhovnu odluku o egzistencijelnim mogućnostima i obavezanostima. Ali, zar ne mora i ona sama da opravda sebe s obzirom na *one* egzistencijelne mogućnosti sa kojima ona daje ontičko tlo ontološkoj interpretaciji? Ako je bitak tubitka suštinski ono moći-biti i slobodno-bitak za njegove najvlastitije mogućnosti, i ako on egzistira samo u slobodi za njih odnosno u neslobodi spram njih, da li tada ontološka interpretacija može da položi u osnov nešto drugo do *ontičke mogućnosti* (načine onoga moći-biti), a *te mogućnosti da projektuje* na *njihovu ontološku mogućnost*? I ako tubitak sebe ponajčešće izlaže iz izgubljenosti u brinjenje „sveta", zar nije tada ono u protivpotezu spram toga dobijeno određenje ontički-egzistencijelnih mogućnosti, i na njima osnovana egzistencijalna analiza, takvom biću primeren način njegovog otključenja? *Zar nasilnost projekta tada ne postaje neko svagdašnje slobodno davanje neiskrivljenog fenomenalnog sastoja tubitka*?

Neka „nasilno" prethodno davanje mogućnosti egzistencije i bude metodički zahtevano, ali da li ono pušta sebe da se izmakne slobodnoj samovolji? Ako analitika kao egzistencijelno svojstveno moći-biti polaže u osnov predvodeću odlučnost, ka kojoj mogućnosti proziva sam tubitak – i to čak iz osnova svoje egzistencije, da li je tada ta mogućnost neka *samovoljna* mogućnost? Da li je način [a] bitka, primereno kojem se ono moći-biti tubitka drži prema njegovoj izuzetnoj mogućnosti, smrti, neki slučajno preduzeti način? *Ima li bitak-u-svetu neku višu instancu svog moći-biti od smrti?*

Neka ontičko-ontološki projekat tubitka na neko svojstveno moći-biti-ceo bude čak i nesamovoljan, da li se time već opravdava egzistencijalna interpretacija sprovedena na tom fenomenu? Odakle ona uzima nit vodilju ako ne iz neke „pretpostavljene" ideje o egzistenciji uopšte? Čime su se upravljali koraci analize nesvojstvene svakodnevice ako ne početno postavljenim pojmom egzistencije? I ako kažemo da tubitak „zapada" pa stoga za njega treba izboriti svojstvenost onoga moći-biti spram te tendence bitka – s kakvog gledišta to biva govoreno? Zar nije već sve, iako sumračno, osvetljeno svetlošću „pretpostavljene" ideje egzistencije? Odakle ona uzima svoje pravo? Da li je prvi projekat, onaj koji je pokazuje, bio bez vođstva? Nikako.

Formalno pokazivanje ideje egzistencije bilo je vođeno razumevanjem bitka koje leži u samom tubitku. Ipak se bez ikakve ontološke prozirnosti razgrnulo: biće koje nazivamo tubitak, jesam svagda ja sâm, i to kao ono moći-biti kome se radi o tome da jeste to biće. Tubitak razume sebe, iako bez dovoljne ontološke određenosti, kao bitak-u-svetu. Tako bivstvujući njega susreće biće vrste bitka onoga priručnog i predručnog. Neka razlika egzistencije i realnosti bude koliko god hoće daleka od nekog ontološkog pojma, neka tubitak čak egzistenciju najpre razume kao realnost, on je ne samo predručan, nego je *sebe*, u bilo kojem mitskom i magijskom izlaganju, svagda već *razumeo*. Jer, on inače ne bi „živeo" u nekom mitu i ne bi u ritualu i kultu brinuo svoju magiju. Početno postavljena ideja egzistencije je egzistencijelno neobavezno predskiciranje formalne strukture razumevanja tubitka uopšte.

Pod vođstvom te ideje sprovela se pripremna analiza najbliže svakodnevice sve do prvog pojmovnog graničnog obuhvatanja brige.

Taj fenomen omogućio je izoštrenije shvatanje egzistencije i njoj pripadnih odnosa prema faktičnosti i zapadanju. Granično obuhvatanje strukture brige dalo je bazu za prvo ontološko razlikovanje egzistencije i realnosti.[152] To je dovelo do teze: supstanca čoveka je egzistencija.[153]

Ali, čak i ta formalna i egzistencijelno neobavezna ideja egzistencije ipak krije u sebi već jednu određenu, premda i nepovlašćenu ontološku „sadržinu", koja isto onako kao i naspram nje ragraničena ideja o realnosti „pretpostavlja" jednu ideju o bitku uopšte. Samo u *njenom* horizontu može da se sprovede razlikovanje između egzistencije i realnosti. Obe ipak mne *bitak*.

Međutim, zar ontološki razjašnjena ideja bitka uopšte ne treba da bude dobijena tek izradom tubitku pripadnog razumevanja bitka? A ipak, to razumevanje bitka pušta da bude izvorno shvaćeno samo na osnovu izvorne interpretacije tubitka po niti vodilji ideje egzistencije. Ne postaje li, konačno, na taj način sasvim očigledno da se izloženi fundamentalnoontološki problem kreće u nekom „krugu"?

Doduše, mi smo već pri analizi strukture razumljenja uopšte pokazali da ono što se zameralo neprimerenim izrazom „krug" pripada suštini i izuzetnosti samog razumljenja.[154] Uprkos tome, istraživanje sada mora da se, s obzirom na razjašnjenje hermeneutičke situacije fundamentalnoontološke problematike, izričito vrati natrag na „argument kruga". „Prigovor kruga", koji se iznosi protiv egzistencijalne interpretacije, hoće da kaže: ideja egzistencije i bitka uopše biva „pretpostavljena" i tubitak biva interpretiran „prema njoj", da bi se odatle dobila ideja bitka. Jedino, šta znači „pretpostaviti"? Da li idejom egzistencije biva početno postavljen neki stav iz kojeg po formalnim pravilima konsekvencije dedukujemo dalje stavove o bitku tubitka? Ili, da li ovo pred-postavljanje poseduje karakter razumevajućeg projektovanja, i to tako da interpretacija koja obrazuje takvo razumljenje *upravo pušta da tek dođe do reči* ono što treba izložiti *sâmo, da bi se ono samo od sebe odlu-*

152 Uporediti § 43, str. 240 i dalje.
153 Uporediti str. 252 i str. 151.
154 Uporediti § 32, str. 188 i dalje.

čilo; da li ono kao to biće odaje ustrojenost bitka prema kojoj je ono u projektu bilo formalno-pokazujući otključeno? Da li biće s obzirom na svoj bitak uopšte može drugačije da dođe do reči? U egzistencijalnoj analitici „krug" u dokazu ne može se ni „izbeći", zato što ona *uopšte ne* dokazuje prema pravilima „logike konsekvenci". Ono što razumnost, mneći da udovolji najvišoj strogosti znanstvenog istraživanja, želi da odstrani izbegavanjem „kruga" nije ništa manje nego osnovna struktura brige. Izvorno konstituisan njome, tubitak je svagda već ispred-samog-sebe. Bivstvujući, on je sebe svagda već projektovao na određene mogućnosti svoje egzistencije i u takvim egzistencijelnim projektima predontološki sa-projektovao nešto takvo poput egzistencije i bitka. Ali, da li tada to za tubitak suštinsko projektovanje može da bude uskraćeno *onom* istraživanju koje, *pošto je poput sveg istraživanja i sâmo jedna vrsta bitka otključujućeg tubitka*, hoće da obrazuje i dovede do pojma razumevanje bitka koje pripada egzistenciji?

Međutim, i sâm „prigovor kruga" dolazi iz jedne vrste bitka tubitka. Za razumnost brinućeg izrastanja u onome Se nešto takvo poput nekog projektovanja, i to čak ontološkog projektovanja, nužno ostaje začuđujuće, pošto se ona „načelno" zatvara spram njega. Razumnost brine, bilo to „teorijski" ili „praktički", samo obazirno pregledno biće. Ono izuzetno na razumnosti leži u tome što ona mni da stiče iskustvo samo o onome „činjenički" bivstvujućem kako bi mogla da se okane nekog razumljenja bitka. Ona previđa da o biću može „činjenički" da se stiče iskustvo samo onda kada je bitak već razumljen, premda nije pojmljen. Razumnost pogrešno razume razumljenje. I *zbog toga* ona mora i ono što leži izvan i preko dometa njenog razumevanja, odnosno izlaženje ka tome, nužno da izdaje za „nasilno".

Beseda o „krugu" razumljenja izraz je dvostruko pogrešnog shvatanja: 1. da sâmo razumljenje sačinjava jednu osnovnu vrstu bitka tubitka. 2. da je taj bitak konstituisan kao briga. Poricati, zatajivati ili čak hteti prevazići krug, znači konačno učvrstiti to pogrešno shvatanje. Nastojanje pre mora da cilja ka tome da izvorno i sasvim skoči u taj „krug", da bi već na početku analize tubitka sebi osiguralo potpuni pogled na kružni bitak tubitka. Ne suviše mnogo,

nego *suviše malo* biva „pretpostavljeno" za ontologiju tubitka ako se „polazi" od nekog besvetovnog Ja da bi mu se tada pribavio neki objekat i neko odnošenje prema njemu, koje je ontološki bez osnova. *Suviše kratko seže* pogled ako problemom biva učinjen „život" *i potom takođe prigodno* biva uzeta u obzir i smrt. Tematski predmet je *veštački dogmatski skrojen* ako se „najpre" ograničimo na neki „teorijski subjekat", da bi se potom on „s praktičke strane" dopunio u nekoj pridodatoj „etici".

Neka to bude dovoljno za razjašnjenje egzistencijalnog smisla hermeneutičke situacije jedne izvorne analitike tubitka. Ispostavljanjem predvodeće odlučnosti tubitak je, s obzirom na svoju svojstvenu celovitost, doveden u predimanje. Svojstvenost onoga moći-biti-sopstvo jamči pred-vid na izvornu egzistencijalnost, a ova osigurava kovanje primerene egzistencijalne pojmovnosti.

Analiza predvodeće odlučnosti istodobno je vodila ka fenomenu izvorne i svojstvene istine. Ranije je bilo pokazano kako najpre i ponajčešće gospodareće razumevanje bitka poima bitak u smislu predručnosti i tako pokriva izvorni fenomen istine.[155] Ali, ako bitka „ima" [ako ono „daje" bitak] samo ukoliko „jeste" istina, a svagda se prema vrsti istine menja razumevanje bitka, onda izvorna i svojstvena istina mora da jamči razumevanje bitka tubitka i bitka uopšte. Ontološka „istina" egzistencijalne analize obrazuje se na osnovu izvorne egzistencijelne istine. Pa ipak, ovoj izvornoj egzistencijelnoj istini nije nužno potrebna ona ontološka „istina" egzistencijalne analize. Najizvornija, egzistencijalna istina, koja polaže osnov, a kojoj stremi fundamentalnoontološka problematika – pripremajući pitanje bitka uopšte – jeste *otključenost smisla bitka brige*. Za slobodno polaganje tog smisla potrebno je nesmanjeno držanje pripravnim punog strukturnog sastoja brige.

§ 64. Briga i sopstvost

a Jedinstvo konstitutivnih momenata brige – egzistencijalnost, faktičnost i zapalost – omogućilo je prvo ontološko granično obuhvatanje celovitosti strukturne celine tubitka. Struktura brige bila

155 Uporediti § 44 b, str. 259 i dalje.

je dovedena do egzistencijalne formule: već-biti-ispred-sebe-u (nekom svetu) kao bitak-pri (unutarsvetski susretajućem biću). Celovitost strukture brige ne izrasta tek iz nekog spoja, a ipak je *raščlanjena.*[156] Ovaj ontološki rezultat morali smo da procenimo tamo-na-tome, koliko on udovoljava zahtevima jedne *izvorne* interpretacije tubitka.[157] Promišljajuće prisećanje je odalo da temom nije bio učinjen ni *ceo* tubitak niti njegovo *svojstveno* moći-biti. Pa ipak, čini se da se pokušaj fenomenalnog zahvatanja celog tubitka izjalovio upravo na strukturi brige. Ono ispred-sebe izdavalo se za neko još-ne. Ali to ispred-sebe, okarakterisano u smislu nekog izostatka, razgrnulo se genuino-egzistencijalnom razmatranju kao *bitak ka kraju*, koji svaki tubitak jeste u osnovi svog bitka. Isto tako smo učinili razgovetnim da briga u zovu savesti proziva tubitak ka njegovom najvlastitijem moći-biti. Razumljenje poziva se otvorilo – izvorno razumljeno – kao predvodeća odlučnost. Ona uključuje u sebi jedno svojstveno moći-biti-ceo tubitka. Struktura brige ne govori *protiv* nekog mogućnog biti-ceo, nego je *uslov mogućnosti* takvog egzistencijelnog moći-biti. Tokom te analize postalo je razgovetno da u fenomenu brige leže usidreni egzistencijalni fenomeni smrti, savesti i krivice. *Raščlanjavanje celovitosti strukturne celine postalo je još bogatije, a time je i egzistencijalno pitanje o jedinstvu te celovitosti postalo još hitnije.*

Kako treba da pojmimo to jedinstvo? Kako tubitak može jedinstveno da egzistira na spomenute načine i u spomenutim mogućnostima svog bitka? Očigledno samo tako da u svojim suštinskim mogućnostima on *sâm jeste* taj bitak, da svagda *ja* jesam to a
biće. Čini se da to „Ja" „drži zajedno" celovitost strukturne celine. To „Ja" i „sopstvo" oduvek su u „ontologiji" tog bića bili pojmljeni kao noseći osnov (supstanca odnosno subjekat). Pa i analitika koja je pred nama takođe je već pri pripremnom karakterisanju svakodnevice naišla na pitanje o onome Ko tubitka. Pokazalo se da najpre i ponajčešće tubitak *nije* on sam nego je iz- b
gubljen u Se-sopstvu. To Se-sopstvo je jedna egzistencijelna modifikacija svojstvenog sopstva. Pitanje o ontološkoj ustrojenosti

156 Uporediti § 41, str. 230 i dalje.
157 Uporediti § 45, str. 275 i dalje.

sopstvosti ostalo je neodgovoreno. Doduše, nit vodilja problema načelno je već bila fiksirana:[158] ako sopstvo pripada suštinskim određenjima tubitka, a „esencija" tubitka leži u *egzistenciji*, onda jastvo i sopstvost moraju da budu *egzistencijalno* pojmljeni. No, negativno se takođe pokazalo da ontološko karakterisanje onoga Se zabranjuje svaku primenu kategorija predručnosti (supstanca). Načelno je bilo postalo jasno: briga se ne može ontološki izvoditi iz realnosti ili izgraditi kategorijama realnosti.[159] Briga već u sebi krije fenomen sopstva, samo ukoliko s pravom stoji teza da je izraz „samo-briga" u odmeravanju na skrbi kao brizi za Druge jedna *tautologija*.[160] Ali, tada se problem ontološkog određenja sopstvosti tubitka zaoštrava u pitanje o egzistencijalnom „sklopu povezanosti" između brige i sopstvosti.

Rasvetljavanje egzistencijalnosti sopstva uzima svoje „prirodno" polazište od svakodnevnog samoizlaganja tubitka koji se o „samom sebi" izgovara u *Ja-kazivanju*. Pri tome pozvučenje nije nu-
a žno. Onim „Ja" to biće mni samog sebe. Sadržina tog izraza važi za naprosto jednostavnu sadržinu. Ona mni svagda samo mene i ništa dalje. Kao to jednostavno, to „Ja" takođe nije nikakvo određenje drugih stvari, ono *sâmo* nije predikat nego je apsolutni „subjekat". Ono u Ja-kazivanju izgovoremo i oslovljeno biva uvek pogođeno kao ono isto sebe-održavajuće. Karakteri „simplicitnosti", „supstancijalnosti" i „personalnosti", koje Kant, na primer, polaže u osnov svog učenja „O paralogizmima čistog uma",[161] proističu iz jednog pravog pretfenomenološkog iskustva. Ostaje pitanje, da li ono o čemu je na taj način ontički stečeno iskustvo sme ontološki da se interpretira uz pomoć spomenutih „kategorija".

Kant, doduše, u strogom odmeravanju na fenomenalnom sastoju datom u Ja-kazivanju pokazuje da nisu u pravu ontičke teze o duševnoj supstanci koje su otključene iz navedenih karaktera. Ali, time se odbacuje samo jedno *ontičko* pogrešno objašnjenje onoga

158 Uporediti § 25, str. 148 i dalje.

159 Uporediti § 43 c, str. 251.

160 Uporediti § 41, str. 232.

161 Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*², str. 399; pre svega izrada u prvom izd. S. 348 i dalje.

Ja. A ipak, *ontološka* interpretacija sopstvosti time nikako nije zadobijena, niti je i samo osigurana i pozitivno pripremljena. Premda Kant strožije od svojih prethodnika teži da čvrsto zadrži fenomenalnu sadržinu Ja-kazivanja, on ipak ponovo klizi natrag u *istu* onu neprimerenu ontologiju onoga supstancijalnog, čije ontičke fundamente je on teorijski odrekao onome Ja. To sada treba tačnije da se pokaže, da bi se time fiksirao ontološki smisao polazne postavke analize sopstvosti u Ja-kazivanju. Kantova analiza onoga „Ja mislim" treba sada za ilustraciju da bude prikazana samo onoliko koliko se zahteva za objašnjenje navedene problematike.[162] a

To „Ja" je puka svest koja prati sve pojmove. Njime ne biva „predstavljeno ništa dalje do jedan transcendentalni subjekat misli". Ta „svest po sebi (nije) ni neka predstava ... nego jedna forma predstave uopšte".[163] To „Ja mislim" je „forma apercepcije koja prijanja za svako iskustvo i prethodi mu".[164]

Fenomenalnu sadržinu onoga „Ja" Kant s pravom zahvata i stavlja u izraz „Ja mislim" ili je, ako se u obzir uzme i uračunavanje „praktičke osobe" u inteligencu, zahvata kao „Ja postupam". Ja-kazivanje mora u Kantovom smislu da bude shvaćeno kao Ja-mislim-kazivanje. Kant teži da fenomenalnu sadržinu onoga Ja fiksira kao res cogitans. Ako on pri tome to Ja naziva „logički subjekat", onda to ne kazuje da je Ja uopšte jedan pojam dobijen puko logičkim putem. Ja je pre subjekat logičkog držanja, povezivanja. To „Ja mislim" kazuje: Ja povezujem. Svako povezivanje je „*Ja* povezujem". U svakom sakupljanju i odnošenju uvek već u osnovi leži to Ja – ὑποκείμενον. Stoga je subjektum „svest po sebi" i nikakva predstava, već pre njena „forma". To hoće da kaže: to Ja mislim nije nikakvo predstavljeno nego formalna struktura predstavljanja kao takvog, čime tek postaje mogućno nešto poput onoga predstavljenog. Forma predstave ne mni ni neki okvir ni neki opšti pojam, nego ono što kao εἶδος svako predstavljeno i predstavljanje čini onim što ono jeste. Ja, razumljeno kao forma predstave, kazuje isto što i: ono je „logički subjekat". b

162 O analizi transcendentalne apercepcije sada up. Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2. nepromenjeno izdanje 1951, III odsek.

163 Kr. d. r. V.², str. 404.

164 O. c., A 354.

Ono pozitivno u Kantovoj analizi je nešto dvostruko: s jedne strane, on vidi nemogućnost ontičkog svođenja tog Ja na neku supstancu, a s druge, on to Ja čvrsto drži kao „Ja mislim". Pa ipak, on ponovo zahvata to Ja kao subjekat, pa time i u jednom ontološki neprimerenom smislu. Jer ontološki pojam subjekta *ne* karakteriše *sopstvost tog Ja qua sopstvo, nego istost i postojanost nekog uvek već predručnog*. Ontološki odrediti to Ja kao *subjekat* kazuje: postaviti ga kao neko uvek već predručno. Bitak tog Ja biva razumljen kao
a realnost od res cogitans.[165]

165 Da je Kant ontološki karakter sopstva osobe u osnovi ipak shvatao unutar horizonta neprimerene ontologije onoga unutarsvetski predručnog, kao ono „supstancijalno", postaje razgovetno iz materijala koji je H. Hajmzet [Heinz Heimsoeth] obrađivao u svom članku: *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie* (Separat iz: *Immanuel Kant*. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages, 1924). Tendenca članka nadilazi jedan samo istorijski izveštaj i cilja na „kategorijalni" problem personalnosti. Hajmzet kaže: „Još uvek se suviše malo obraća pažnja na prodiranje jednoga u drugi pri radu teorijskog i praktičkog uma, onako kako to sprovodi i planira Kant. Suviše malo se obraća pažnja na to kako ovde čak i kategorije (nasuprot njihovom naturalističkom ispunjavanju u „osnovnim stavovima") izričito zadržavaju važenje, a pod primatom praktičkog uma one treba da nađu neku novu primenu razrešenu od naturalističkog racionalizma (supastanca na primer u „osobi" i ličnom trajanju besmrtnosti, kauzalnost kao „kauzalnost iz slobode", uzajamno dejstvo u „zajednici umskih bića" itd.). One služe jednom novom pristupu onome neuslovljenom kao misaono sredstvo fiksiranja, a da zbog toga neće hteti da daju racionalizujuće saznanje predmeta." str. 31–32. – Ovde je, međutim, ipak *preskočen* svojstveni ontološki problem. Ne može da izostane pitanje, da li te „kategorije" mogu da zadrže izvorno važenje te im je potrebno samo da budu drugačije primenjene, ili, zar one ne *izokreću* iz osnova ontološku problematiku tubitka. Ako teorijski um i biva ugrađen u praktički um, egzistencijalno-ontološki problem sopstva ostaje ne samo nerešen nego i *nepostavljen*. Na kojem ontološkom tlu, pak, treba da se sprovodi „prodiranje jednog u drugi pri radu" teorijskog i praktičkog uma? Da li teorijsko držanje određuje vrstu bitka osobe, ili to čini praktičko držanje, ili nijedno od ta dva – a tada, šta je određuje? Zar paralogizmi, uprkos svom fundamentalnom značenju, ne otvaraju ontološku lišenost tla problematike sopstva od Dekartovog res cogitans pa sve do Hegelovog pojma duha? Uopšte nije potrebno da se misli „naturalistički" i „racionalistički", a ipak se može stajati u jednoj samo kobnijoj – budući prividno samorazumljivoj – vlasti ontologije onoga „supstancijalnog". – Uporediti kao suštinsku dopunu spomenutog članka: H. Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*.

Na čemu onda počiva to da Kant ontološki ne može da iskoristi pravu fenomenološku polaznu postavku pri „Ja mislim", pa mora da padne natrag na „subjekat", a to znači na ono supstancijalno? To Ja nije samo „Ja mislim" nego „Ja mislim nešto". Jedino, zar ne tvrdi uvek iznova i sâm Kant da to Ja ostaje u odnosu prema svojim predstavama i da bez njih ono nije ništa?

Te predstave su za njega, međutim, ono „empirijsko" koje biva „praćeno" tim Ja, pojave za koje to Ja „prijanja". Ali, Kant nigde ne pokazuje vrstu bitka tog „prijanjanja" i „praćenja". U osnovi, međutim, ona biva razumljena kao stalni sa-predručnobitak toga Ja sa svojim predstavama. Kant je, doduše, izbegao otcepljenje tog Ja od mišljenja, a da sâmo to „Ja mislim" ipak nije u punom sastoju njegove suštine postavio kao „Ja mislim nešto", i pre svega da ontološku „pretpostavku" za „Ja mislim nešto" nije video kao osnovnu određenost sopstva. Jer, i polazna postavka tog „Ja mislim nešto" a
ontološki je određenjem podbačena zato što to „Nešto" ostaje neodređeno. Ako pod tim biva razumljeno neko *unutarsvetsko* biće, onda u tome neizgovoreno leži pretpostavka *sveta*, i upravo taj fenomen saodređuje ustrojenost bitka toga Ja samo ako ono treba moći da bude nešto takvo poput „Ja mislim nešto". Ja-kazivanje mni ono biće koje svagda ja jesam kao „Ja-sam-u-nekom-svetu". Kant nije video fenomen sveta, a bio je dovoljno konsekventan da „predstave" drži daleko od apriorne sadržine tog „Ja mislim". Ali, time je Ja bilo ponovo potisnuto na neki *izolovani* subjekat, koji na ontološki potpuno neodređen način prati predstave.[166]

U Ja-kazivanju tubitak izgovara sebe kao bitak-u-svetu. Ali, da li onda svakodnevno ja-kazivanje mni *sebe kao* bivstvujući-u-svetu? Ovde treba razdvajati. Ja-kazivajući, tubitak zasigurno mni ono biće koje on svagda sâm jeste. Svakodnevno samoizlaganje, međutim, ima tendencu da sebe razume polazeći od brinutog „sveta".

Kantstudien tom XXIX (1924), str. 141 i dalje. O kritici Kantovog pojma Ja up. takođe: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* II deo. *Ovaj* godišnjak, tom II (1916) str. 388 i dalje. Über „Person und das 'Ich' der transzendentalen Apperzeption".

166 Uporediti fenomenološki kritiku Kantovog „Pobijanja idealizma", § 43 a, str. 241 i dalje.

U ontičkom sebe-mnjenju on *previđa* sebe u odnosu na vrstu bitka bića koje je on sâm. I to važi prevashodno za osnovnu ustrojenost tubitka, za bitak-u-svetu.[167]

Čime je motivisano ovo „površno" Ja-kazivanje? Zapadanjem tubitka, kao kakav on pred samim sobom *beži* u ono Se. „Prirodnu" Ja-besedu sprovodi Se-sopstvo. U „Ja" izgovara sebe sopstvo koje ja najpre i ponajčešće svojstveno *nisam*. Za izrastanje u svakodnevnoj mnogostrukosti i preganjanju onog brinutog, sopstvo samozaboravljenog Ja-brinem pokazuje se kao ono jednostavno koje je stalno isto, ali i neodređeno-prazno. Ipak se *jeste ono* što se brine. Da „prirodna" ontička Ja-beseda previđa fenomenalnu sadržinu tubitka mnenog u onome Ja – to ontološkoj interpretaciji tog Ja *ne* daje *pravo da zajedno sa ostalim počini to previđanje* i da problematici sopstva prisilno nameće neki neprimeren „kategorijalni" horizont.

Dakako, ontološka interpretacija tog „Ja" nikako ne dobija i *rešenje* problema već time što odbija da sledi svakodnevnu Ja-besedu, ali zasigurno dobija *predskiciranje pravca* u kojem mora dalje da bude pitano. Ono Ja mni ono biće koje se „bivstvujući-u-svetu" jeste. Ono već-biti-u-nekom-svetu kao biti-pri-unutarsvetski-priručnom, međutim, jednakoizvorno kazuje i ispred-sebe. „Ja" mni ono biće kojem se radi *o* bitku bića koje ono jest. Ovim „Ja" briga izgovara sebe najpre i ponajčešće u „površnoj" Ja-besedi brinjenja. Se-sopstvo najglasnije i najčešće kazuje Ja-Ja, zato što ono u osnovi *nije svojstveno* ono sâmo i izmiče svojstvenom moći-biti. Ako ontološka ustrojenost sopstva ne pušta da bude vođena natrag ni na neku Ja-supstancu ni na neki „subjekat", nego obrnuto, svakodnevno-površno Ja-Ja-kazivanje mora da bude razumljeno iz *svojstvenog* moći-biti, onda odatle još ne sledi stav: sopstvo je tada stalno predručni osnov brige. Sopstvost treba egzistencijalno otčitati samo na svojstvenom moći-biti-sopstvo, a to znači na svojstvenosti bitka tubitka kao *brige*. Iz nje *stalnost sopstva* dobija svoje razjašnjenje kao tobožnja istrajnost subjekta. Fenomen svojstvenog moći-biti, međutim, otvara pogled za *stalnost sopstva* u smislu

167 Uporediti §§ 12 i 13, str. 81 i dalje.

bio-zadobio-stalno-stoj. *Stalnost sopstva* u dvostrukom smislu postojane čvrsto-stajnosti *svojstvena* je protivmogućnost nesamostalnosti neodlučnog zapadanja. *Samo-stalnost* egzistencijalno ne znači ništa drugo do predvodeća odlučnost. Ontološka struktura te odlučnosti razgrće egzistencijalnost sopstvosti sopstva.

Tubitak *je svojstveno sâm* u izvornom upojedinačenju ćutljive odlučnosti koja za sebe zahteva strepnju. Svojstveno *biti*-sopstvo a *kao ćuteće* upravo ne kazuje „Ja-Ja", nego *„jeste"* u ćutljivosti bačeno biće, kao kakvo ono svojstveno i može biti. Sopstvo koje razgrće ćutljivost odlučne egzistencije jeste izvorno fenomenalno tlo za pitanje o bitku onoga „Ja". Tek fenomenalna orijentacija na smisao bitka svojstvenog moći-biti-sopstvo dovodi u stanje da se pretrese, koje ontološko pravo može da se dodeli supstancijalnosti, simplicitnosti i personalnosti kao karakterima sopstvosti. Ontološko pitanje o bitku sopstva mora da se izvuče iz preovladavajućim Ja-kazivanjem stalno preporučivanog predimanja jedne postojano predručne sopstvo-stvari.

Brizi nije potrebno fundiranje u nekom sopstvu, nego egzistencijalnost kao konstitutiv brige daje ontološku ustrojenost samo-stalnosti tubitka, kojoj – odgovarajući potpunoj strukturnoj sadržini brige – pripada faktički zapalo-bitak u nesamo-stalnost. Potpuno pojmljena struktura brige uključuje fenomen sopstvosti. Njegovo razjašnjavanje sprovodi se kao interpretacija smisla brige, kao kakva je bila određena celovitost bitka tubitka.

§ 65. Vremenitost kao ontološki smisao brige

Označavanje „sklopa poveznosti" između brige i sopstvosti nije imalo za cilj samo razjašnjenje posebnog problema jastva; ono je trebalo da posluži kao poslednja priprema za fenomenalno shvatanje celovitosti strukturne celine tubitka. Potrebna je *nesalomiva disciplina* egzistencijalnog postavljanja pitanuja, ako vrsta bitka tubitka za ontološko posmatranje na kraju ipak ne treba da se izokrene u jedan – premda sasvim indiferentan – modus predručnosti. Tubitak postaje „suštastven" u svojstvenoj egzistenciji koja konstituiše

sebe kao predvodeća odlučnost. Ovaj modus svojstvenosti brige sadrži izvornu samo-stalnost i celovitost tubitka. U nerazasutom, egzistencijalno razumevajućem pogledu na nju mora da se sprovede slobodno polaganje ontološkog smisla bitka tubitka.

Šta se ontološki traži pod smislom brige? Šta znači *smisao*? Taj fenomen je susreo istraživanje u sklopu povezanosti analize razumljenja i izlaganja.[168] Prema njemu, smisao je ono u čemu se drži razumljivost nečega, a da ono sâmo ne dospeva izričito i tematski u posmatranje. Smisao znači ono Tamo-na-šta primarnog projekta, polazeći od čega nešto – kao ono šta ono jeste – može da bude pojmljeno u svojoj mogućnosti. Projektovanje otključuje mogućnosti, a to znači nešto takvo što omogućava.

Slobodno polagati to Tamo-na-šta nekog projekta, kazuje: otključiti ono što omogućava ono projektovano. Ovo slobodno polaganje metodički zahteva da se najčešće neizričiti projekat, koji leži u osnovi nekom izlaganju, sledi tako da ono u projektu projektovano postane otključeno i zahvativo s obzirom na svoje Tamo-na-šta. Ispostaviti smisao brige tada znači: projekat koji leži u osnovi izvorne egzistencijalne interpretacije tubitka i koji nju i vodi, slediti tako da u njegovom projektovanom postane vidljivo njegovo Tamo-na-šta. To projektovano je bitak tubitka, i to otključen u onome što ga konstituiše kao svojstveno moći-biti-ceo. To Tamo-na-šta tog projektovanog, otključenog, tako konstituisanog bitka jeste ono što omogućava tu konstituciju bitka kao same brige. Pitanjem o smislu brige je pitano: *šta omogućava celovitost raščlanjene strukturne celine brige u jedinstvu njenog razvitog raščlanjivanja*?

Strogo uzevši, smisao znači to Tamo-na-šta primarnog projekta razumljenja bitka. Samom sebi otključeni bitak-u-svetu s bitkom bića, koje je on sam, jednakoizvorno razume i bitak unutarsvetski otkritog bića, premda netematski, pa čak još i nediferencirano u njegovim primarnim modusima egzistencije i realnosti. Svo ontičko iskustvo bića, kako obazirno proračunavanje onoga priručnog tako i pozitivno znanstveno saznavanje onoga predručnog, osnivaju se u svagda više ili manje prozirnim projektima

168 Uporediti § 32, str. 184 i dalje, posebno str. 187–188.

bitka odgovarajućeg bića. Ti projekti, međutim, kriju u sebi jedno Tamo-na-šta, iz kojeg se gotovo hrani razumljenje bitka.

Ako kažemo: biće „poseduje smisao", onda to znači da je ono postalo pristupačno *u svom bitku*, i pre svega on, projektovan na svoj Tamo-na-šta, „svojstveno" „poseduje smisao". Biće „poseduje" smisao samo zato što ono, kao bitak unapred otključeno, postaje razumljivo u projektu bitka, a to znači iz onoga Tamo-na-šta tog projekta bitka. Primarni projekat razumljenja bitka „daje" smisao. Pitanje o smislu bitka nekog bića čini temom to Tamo-na-šta razumljenja bitka, koje leži u osnovi svem *bitku* bića.

Tubitak je samom sebi s obzirom na svoju egzistenciju svojstveno ili nesvojstveno otključen. On egzistirajući razume sebe, i to tako da to razumljenje nije nikakvo čisto shvatanje, nego ono sačinjava egzistencijelni bitak faktičkog moći-biti. Otključeni bitak je bitak jednog bića kojem se radi o tom bitku. Smisao tog bitka, a to znači brige, koji omogućava brigu u njenoj konstituciji, izvorno sačinjava bitak onoga moći-biti. Smisao bitka tubitka nije neko slobodno lebdeće Drugo i „Izvan" njega samog nego sebe razumevajući tubitak sâm. Šta omogućava bitak tubitka, a s tim i njegovu faktičku egzistenciju?

Ono projektovano izvornog egzistencijalnog projekta egzistencije razgrnulo se kao predvodeća odlučnost. Šta omogućava to svojstveno biti-ceo tubitka s obzirom na jedinstvo njegove raščlanjene strukturne celine? Formalno egzistencijalno shvaćeno, a da se sada stalno ne imenuje potpuna strukturna sadržina, predvodeća odlučnost je *bitak ka* najvlastitijem istaknutom moći-biti. Nešto takvo je mogućno samo tako što tubitak *uopšte* u svojoj najvlastitijoj mogućnosti *može* da budući-dođe k sebi, i da mogućnost u tom pusti-ti-sebe-da-budući-dođe-k-sebi izdrži kao mogućnost – a to znači da egzistira. To u istaknutoj mogućnosti sebe pustiti-da-*budući-dođe* k sebi, koje tu mogućnost i izdržava, jeste izvorni fenomen *budućnosti*. Ako bitku tubitka pripada svojstveni odnosno nesvojstveni *bitak ka smrti*, onda je ovaj bitak mogućan samo kao *budući* u sada pokazanom smislu koji treba još bliže odrediti. „Budućnost" ovde ne mni neko Sada koje, *još ne* postalo „zbiljsko", tek jednom *će biti*, nego mni Dolaz u kojem tubitak u svom najvlastitijem

moći-biti budući-dolazi k sebi. Predvođenje čini tubitak *svojstveno* budućim, dolaznim, i to tako da je sâmo predvođenje mogućno samo ukoliko tubitak *kao bivstvujući tubitak* uopšte uvek već budući-dolazi k sebi, a to znači ukoliko je u svom bitku uopšte budući.

Predvodeća odlučnost razume tubitak u njegovom suštinskom biti-kriv. To razumljenje kazuje: egzistirajući preuzeti to biti-kriv, *biti* kao bačeni osnov ništavnosti. A preuzimanje bačenosti znači: svojstveno *biti* tubitak u onome *kako on svagda već beše*. Preuzimanje bačenosti je, međutim, mogućno samo tako što budući tubitak može *biti* svoje najvlastitije „kako on svagda već beše" – a to znači što može *biti* svoje „Bio". Samo ukoliko tubitak uopšte *jeste* kao bio-*sam*, on može buduće da budući-dolazi k samom sebi tako da on dolazi-*natrag* – da se vraća. Svojstveno budući *je* tubitak svojstveno *bio*. Predvođenje u krajnju i najvlastitiju mogućnost je razumevajuće dolaženje-natrag na najvlastitije Bio. Tubitak može svojstveno *biti* bio samo ukoliko je on budući. Bilost proističe na izvestan način iz budućnosti.

Predvodeća odlučnost otključuje svagdašnju situaciju onoga Tu tako što egzistencija postupajući obazirno brine ono faktički okolosvetski priručno. Odlučni bitak pri onome priručnom situacije, a to znači postupajuće pustiti-da-susretne onoga okolosvetski *prisustvujućeg* mogućno je samo u nekom *osadašnjavanju* tog bića. Samo kao *sadašnjost* u smislu osadašnjavanja odlučnost može biti ono šta ona jeste: neiskrivljeno pustiti-da-susretne onoga što ona postupajući zahvata.

Buduće k sebi natrag-dolazeći, odlučnost osadašnjavajući dovodi sebe u situaciju. Bilost proističe iz budućnosti, i to tako da bila (bolje: bilući) budućnost otpušta iz sebe sadašnjost. Ovaj na taj način kao bilući-osadašnjavajuća budućnost jedinstveni fenomen nazivamo *vremenitost*. Samo ukoliko je tubitak određen kao vremenitost, on omogućava samom sebi označeno svojstveno moći-biti-ceo predvodeće odlučnosti. *Vremenitost razgrće sebe kao smisao svojstvene brige.*

Fenomenalna sadržina tog smisla, koja je crpena iz ustrojenosti bitka predvodeće odlučnosti, ispunjava značenje termina vremenitost.

Terminološka upotreba tog izraza mora najpre da se drži daleko od svih značenja „budućnosti", „prošlosti" i „sadašnjosti" koja se nameću iz vulgarnog pojma vremena. To važi i za pojmove nekog „subjektivnog" i „objektivnog", odnosno „imanentnog" i „transcendentnog" „vremena". Ukoliko sâm tubitak sebe najpre i ponajčešće nesvojstveno razume, onda sme da se naslućuje da „vreme" vulgarnog razumljenja vremena prikazuje, doduše, jedan pravi, ali izvedeni fenomen. On proističe iz nesvojstvene vremenitosti koja i sama poseduje svoj vlastiti izvor. Pojmovi „budućnosti", „prošlosti" i „sadašnjosti" najpre su izrasli iz nesvojstvenog razumljenja vremena. Terminološko granično obuhvatanje odgovarajućih izvornih i svojstvenih fenomena bori se sa istom onom teškoćom za koju ostaje snažno vezana sva ontološka terminologija. U tom polju istraživanja nasilnosti nisu proizvoljnost nego nužnost osnovana u samoj stvari. Pa ipak, da bi izvor nesvojstvene vremenitosti mogao u potpunosti da se pokaže iz izvorne i svojstvene vremenitosti, prvo je potrebna jedna konkretna izrada izvornog fenomena koja je tek samo sirovo označena.

Ako odlučnost sačinjava modus svojstvene brige, a ona sama je mogućna samo kroz vremenitost, onda u pogledu na odlučnost zadobijeni fenomen mora i sâm da prikazuje samo jedan modalitet vremenitosti koji uopšte omogućava brigu kao takvu. Celovitost bitka tubitka kao brige kazuje: ispred-sebe-već-biti-u (nekom svetu) kao bitak-pri (unutarsvetski susretajućem biću). Pri prvom fiksiranju ove raščlanjene strukture bilo je upućeno na to da s obzirom na to raščlanjavanje ontološko pitanje mora da bude vraćeno još dalje unatrag sve do slobodnog polaganja jedinstva celovitosti strukturne mnogostrukosti.[169] *Izvorno jedinstvo strukture brige leži u vremenitosti.*

Ovo ispred-sebe osniva se u budućnosti. Ovo već-biti-u ... obelodanjuje u sebi bilost. Ovo bitak-pri ... biva omogućeno u osadašnjavanju. Pri tome se prema onome kazanom samo od sebe zabranjuje da se ono „Pre" u „Ispred" i ono „Već" shvati iz vulgarnog razumevanja vremena. To „Pre" ne mni ono „Prethodno" u smislu onoga „Još-ne-sada – ali kasnije"; isto tako malo ono „Već" znači

169 Uporediti § 41, str. 235–236.

neko „Više-ne-sada – ali ranije". Kada bi izrazi „Pre" i „Već" posedovali *to* vremensko značenje, koje oni takođe mogu da imaju, onda bi vremenitošću brige bilo kazano da je ona nešto što je nadasve „ranije" i „kasnije", „još ne" i „više ne". Briga bi tada bila pojmljena kao biće koje se dešava i protiče „u vremenu". *Bitak* jednog bića karaktera tubitka postao bi neko *predručno*. Ako je nešto takvo nemogućno, onda vremensko značenje spomenutih izraza mora da bude neko drugo značenje. To „Pre" i „Ispred" pokazuju onu budućnost koja kao takva uopšte tek omogućava da tubitak može biti tako da se njemu radi *o* njegovom moći-biti. Sebe-projektovanje, koje se osniva u budućnosti, na ono „Radi samog sebe" jedan je suštinski karakter *egzistencijalnosti. Njen primaran smisao je budućnost.*

To „Već" isto tako mni egzistencijalan vremeniti smisao bitka bića koje je, ukoliko ono *jeste*, svagda već bačeno. Samo zato što se briga osniva u bilosti, tubitak može da egzistira kao bačeno biće koje on jeste. „Onoliko dugo dok" tubitak faktički egzistira, on nikada nije prošao, ali zasigurno je uvek već *bio* u smislu onoga „ja *sam*-bio". I on *može biti* bio samo onoliko dugo dok on jeste. Prošlim, nasuprot tome, nazivamo biće koje više nije predručno, ne postoji. Tubitak stoga egzistirajući nikada ne može da utvrdi sebe kao predručnu činjenicu koja „sa vremenom" nastaje i prolazi, a delimično je već i prošla. On „se nalazi", „nahodi se", uvek samo kao bačeni fakat. U *nahođenju* tubitak biva prepadnut samim sobom kao biće koje on, još bivstvujući, već beše, a to znači stalno *jeste* bio. Primarni egzistencijalni smisao faktičnosti leži u bilosti. Formulisanje strukture brige pokazuje izrazima „Pre" i „Već" vremeniti smisao egzistencijalnosti i faktičnosti.

Nasuprot tome, takav pokazatelj za treći konstitutivni momenat brige: zapadajući bitak-pri ... nedostaje. To ne treba da znači da se zapadanje ne osniva takođe u vremenitosti, nego treba da nagovesti da *osadašnjavanje*, u kojem se *primarno* osniva *zapadanje* na ono brinuto priručno i predručno, u modusu izvorne vremenitosti ostaje *uključeno* u budućnost i bilost. Odlučno se tubitak upravo vratio natrag iz zapadanja da utoliko svojstvenije u „trenutku – u tren-*oka*" s pogledom na otključenu situaciju *jeste* „tu", postoji.

Vremenitost omogućava jedinstvo egzistencije, faktičnosti i zapadanja, i tako izvorno konstituiše celovitost strukture brige. Momenti brige nisu nikakvim gomilanjem sklepani od komada, oni su to onoliko malo koliko i sama vremenitost tek od budućnosti, bilosti i sadašnjosti sastavlja sebe „sa vremenom". Vremenitost uopšte „nije" nikakvo *biće*. Ona nije, nego se *vremenuje*. Zašto mi ipak nismo mogli a da ne kažemo: „vremenitost 'jeste' – smisao brige", „vremenitost 'jeste' – tako i tako određena"; to može da bude učinjeno razumljivim tek iz razjašnjene ideje bitka i toga „jeste" uopšte. Vremenitost vremenuje – i to mogućne načine same sebe. Ti načini omogućavaju mnogostrukost modusa bitka tubitka, pre svega osnovnu mogućnost svojstvene i nesvojstvene egzistencije.

Budućnost, bilost i sadašnjost pokazuju fenomenalne karaktere onoga „Prema-i-ka-sebi", onoga „Natrag-prema", onoga „pustiti-da-susretne od". Fenomeni toga ka ..., prema ..., pri ..., otvaraju vremenitost kao ἐκστατικόν naprosto. *Vremenitost je izvorno „Izvan-sebe" po sebi samom i za sebe samog.* Stoga okarakterisane fenomene: budućnost, bilost i sadašnjost nazivamo *ekstazama* vremenitosti. Ona nije pre toga neko biće koje tek istupa iz *sebe*, nego njena suština jeste vremenovanje u jedinstvu *ekstaza*. Ono što je karakteristično za „vreme" pristupačno vulgarnom razumevanju sastoji se, između ostalog, upravo u tome da je u njemu kao jednom čistom Sada-sledu, koji je bez početka i bez kraja, nivelisan ekstatički karakter izvorne vremenitosti. A sâmo to nivelisanje po svom egzistencijalnom smislu osniva se u jednom određenom mogućnom vremenovanju, primereno kojem vremenitost kao nesvojstvena vremenitost vremenuje spomenuto „vreme". Ako, stoga, razumnosti tubitka pristupačno „vreme" biva pokazano kao *ne*izvorno, pa i pre da proističe iz svojstvene vremenitosti, onda se primereno stavu: *a potiori fit denominatio* opravdava nazivanje sada slobodno položene *vremenitosti* kao *izvornog vremena.*

Pri nabrajanju ekstaza uvek smo na prvom mestu spominjali budućnost. To treba da pokaže da budućnost u ekstatičkom jedinstvu izvorne i svojstvene vremenitosti poseduje neku prednost, iako vremenitost ne nastaje tek nekim gomilanjem i sledom ekstaza

nego se svagda vremenuje u njihovoj jednakoizvornosti. Ali, unutar nje različiti su modusi vremenovanja. A ta različitost leži u tome što vremenovanje može da se primarno određuje iz različitih ekstaza. Izvorna i svojstvena vremenitost vremenuje se iz svojstvene budućnosti, i to tako da ona budući bila pre svega budi sadašnjost. *Primarni fenomen izvorne i svojstvene vremenitosti jeste budućnost.* Prednost budućnosti će, odgovarajući modifikovanom vremenovanju nesvojstvene vremenitosti, i sama da se menja, da varira, ali javljaće se još i u izvedenom „vremenu".

Briga je bitak ka smrti. Predvodeću odlučnost odredili smo kao svojstveni bitak ka okarakterisanoj mogućnosti jednostavne nemogućnosti tubitka. U takvom bitku ka svom kraju tubitak egzistira svojstveno ceo kao ono biće koje on – „bačen u smrt" – može biti. On ne poseduje neki kraj na kojem on samo prestaje, nego on *egzistira konačno*. Svojstvena budućnost, koja primarno vremenuje *onu* vremenitost koja sačinjava smisao predvodeće odlučnosti, razgrće time i samu sebe *kao konačnu*. Jedino, zar uprkos više-ne-tubitku mene samog ne ide „vreme i dalje"? I, zar ne može neograničeno mnogo čega još da leži „u budućnosti" i da stiže iz nje?

Na ta pitanja treba potvrdno odgovoriti. Uprkos tome ona ne sadrže nikakav prigovor protiv konačnosti izvorne vremenitosti – pošto se ona više uopšte i ne bave njome. Pitanje nije: šta sve još može da se dogodi „u nekom vremenu koje i dalje ide", i kakvo pustiti-da-budući-dođe-k-sebi može da susretne „iz tog vremena", nego: kako je izvorno određeno to budući-doći-k-sebi *sâmo kao takvo*. Njegova konačnost primarno ne kazuje neko prestajanje, nego je jedan karakter samog vremenovanja. Izvorna i svojstvena budućnost je ono prema-i-ka-sebi, prema-*sebi*, egzistirajući kao nepreteciva mogućnost ništavnosti. Ekstatički karakter izvorne budućnosti leži upravo u tome da ona zatvara ono moći-biti, a to znači da je i sama zatvorena i da kao takva omogućava odlučno egzistencijelno razumljenje ništavnosti. Izvorno i svojstveno budući-doći-k-sebi jeste smisao egzistiranja u najvlastitijoj ništavnosti. Tezom o izvornoj konačnosti vremenitosti ne biva osporeno da „vreme i dalje ide", nego ona treba samo da čvrsto drži fenomenalan karakter

izvorne vremenitosti, koji se pokazuje u onome projektovanom izvornog egzistencijalnog projekta samog tubitka.

Iskušenje da se previdi konačnost izvorne i svojstvene budućnosti, pa time i vremenitosti, odnosno da se ona „a priori" drži za nemogućnu, proističe iz stalnog nametanja vulgarnog razumevanja vremena. Ako to razumevanje s pravom poznaje neko beskrajno vreme, i samo njega poznaje, onda se time još nije pokazalo da ono takođe već razume i ovo vreme i njegovu „beskonačnost". Šta kazuje: vreme „ide dalje" i „prolazi dalje"? Šta znači to „u vremenu" uopšte, te to „u" i „iz budućnosti" u posebnom? U kojem smislu je „vreme" beskrajno? Tako nešto zahteva objašnjenje, ako vulgarni prigovori protiv konačnosti izvornog vremena ne žele da ostanu bez tla. Ali, to razjašnjenje se dâ obaviti samo ako je s obzirom na konačnost i bez-konačnost zadobijeno jedno primereno postavljanje pitanja. A ono ipak proističe iz razumevajućeg pogleda na izvorni fenomen vremena. Problem ne može da glasi: *kako „izvedeno"* beskonačno vreme, „u kojem" nastaje i prolazi ono predručno, *postaje izvorna* konačna vremenitost, nego: kako iz konačne svojstvene vremenitosti proističe *ne*svojstvena vremenitost, i kako ova poslednja *kao ne*svojstvena iz konačne vremenitosti vremenuje neko bez-konačno, ne-konačno vreme? Samo zato što je izvorno vreme *konačno*, „izvedeno" vreme može da se vremenuje kao *bez-konačno*. U poretku razumevajućeg shvatanja konačnost vremena postaje potpuno vidljiva tek onda kada je „beskrajno vreme" ispostavljeno da bi bilo stavljeno naspram nje.

Dosadašnju analizu izvorne vremenitosti sažimamo u sledeće teze: vreme izvorno jeste kao vremenovanje vremenitosti, kao kakvo ono omogućava konstituciju strukture brige. Vremenistost je suštinski ekstatička. Vremenitost se izvorno vremenuje iz budućnosti. Izvorno vreme je konačno.

Pa ipak, interpretacija brige kao vremenitosti ne može da ostane ograničena na do sada dobijenu slabašnu bazu, premda je ona sprovela prve korake u pogledu na izvorno svojstveno biti-ceo tubitka. Teza da je smisao tubitka vremenitost, mora da se obistini na konkretnom sastoju ispostavljene osnovne ustrojenosti tog bića.

§ 66. Vremenitost tubitka i iz nje proističući zadaci jednog izvornijeg ponavljanja egzistencijalne analize

Slobodno položeni fenomen vremenitosti zahteva ne samo dalekosežnije obistinjenje svoje konstitutivne moćnosti, nego tek time i on sâm dolazi u razmatrajući pogled s obzirom na osnovne mogućnosti vremenovanja. Dokazivanje mogućnosti ustrojenosti bitka tubitka na osnovu vremenitosti nazivamo ukratko, premda samo privremeno, „vremenita" interpretacija.

Naredni zadatak je da se povrh vremenite analize svojstvenog moći-biti-ceo tubitka i jednog opšteg karakterisanja vremenitosti brige, *nesvojstvenost* tubitka učini vidljivom u svojoj specifičnoj vremenitosti. Vremenitost se pokazala najpre na predvodećoj odlučnosti. Ona je svojstveni modus otključenosti koja se ponajčešće drži u nesvojstvenosti zapadajućeg samoizlaganja onoga Se. Karakterisanje vremenitosti otključenosti uopšte vodi do vremenitog razumevanja najbližeg brinućeg bitka-u-svetu, pa time i prosečne indiference tubitka, kod koje je egzistencijalna analitika najpre i započela.[170] Prosečnu vrstu bitka tubitka, u kojoj se on najpre i ponajčešće drži, nazvali smo svakodnevica. Ponavljanjem ranije analize *svakodnevica* mora da se razgrne u svom *vremenitom* smislu da bi se obelodanila problematika koja je uključena u vremenitost i da bi potpuno iščezla prividna „samorazumljivost" pripremnih analiza. Vremenitost, doduše, treba da se obistini na svim suštinskim strukturama osnovne ustrojenosti tubitka. Ali, to isto tako ne vodi do nekog spoljašnjeg šematskog ponovnog prolaženja kroz izvršene analize u njihovom prikazanom sledu. Drugačije usmeren tok vremenite analize treba da učini razgovetnijim sklop povezanosti ranijih razmatranja i da ukine slučajnost i prividnu proizvoljnost. Povrh tih metodičkih nužnosti ipak se ističu i motivi koji leže u samom fenomenu i koji prisiljavaju na drugačije raščlanjivanje analize koja se ponavlja.

Ontološka struktura bića koje svagda jesam ja *sâm*, centrira se u samostalnosti egzistencije. Pošto sopstvo ne može da bude pojmljeno ni kao supstanca ni kao subjekat, nego se osniva u egzistenciji,

170 Uporediti § 9, str. 70–71.

to je analiza nesvojstvenog sopstva, onoga Se, bila cela ostavljena u crtama pripremne interpretacije tubitka.[171] Nakon što je sada sopstvost *izričito* vraćena natrag u strukturu brige pa time i vremenitosti, vremenita interpretacija samo-stalnosti i nesamo-stalnosti dobija vlastitu težinu. Njoj je potrebno izdvojeno tematsko sprovođenje. Ali, ona daje ne samo tek pravo osiguranje spram paralogizama i ontološki neprimerenih pitanja o bitku onoga Ja uopšte, nego ona istodobno pribavlja, odgovarajući svojoj centralnoj funkciji, jedan izvorniji uvid u *strukturu vremenovanja* vremenitosti. Ta vremenitost se razgrće kao *povesnost* tubitka. Stav: tubitak je povestan, obistinjuje se kao egzistencijalno-ontološki fundamentalan iskaz. On je veoma udaljen od nekog puko ontičkog utvrđivanja činjenice da se tubitak javlja u nekoj „povesti sveta". Povesnost tubitka je, međutim, osnov jednog mogućnog istorijskog razumljenja, koje sa svoje strane pri sebi opet nosi mogućnost za jedno osobito zahvatano obrazovanje istorije kao znanosti.

Vremenita interpretacija svakodnevice i povesnosti dovoljno učvršćuje pogled na izvorno vreme da bi sâmo to vreme otkrilo kao uslov mogućnosti i nužnosti svakodnevnog iskustva vremena. Tubitak *upotrebljava sebe* kao biće kojem se radi o njegovom bitku primarno – svejedno da li to čini izričito ili ne – *za samog sebe*. Najpre i ponajčešće briga je obazirno brinjenje. Radi samog sebe upotrebljavajući sebe, tubitak „troši" sebe. Trošeći-sebe, tubitak potrebuje samog sebe, a to znači svoje vreme. Potrebujući vreme on računa s njim. Obazirno-računajuće brinjenje otkriva najpre vreme i vodi ka obrazovanju nekog računanja vremena. Računanje s vremenom je konstitutivno za bitak-u-svetu. Brinuće otkrivanje obazira pušta, računajući sa svojim vremenom, da ono otkrito priručno i predručno susreće u vremenu. Unutarsvetsko biće tako postaje pristupačno kao „u vremenu bivstvujući". Vremensku određenost unutarsvetskog bića nazivamo *unutarvremenost*. Na njoj najpre ontički pronađeno „vreme" postaje baza formiranja vulgarnog i tradicionalnog pojma vremena. Vreme kao unutarvremenost, međutim, proističe iz jedne suštinske vrste vremenovanja izvorne vremenitosti. Taj izvor kazuje da je vreme, „u kojem" ono

171 Uporediti §§ 25 i dalje, str. 147 i dalje.

predručno nastaje i prolazi, jedan pravi fenomen vremena, a ne ospoljavanje nekog „kvalitativnog vremena" u prostor, kako hoće da uveri ontološki potpuno neodređena i nedovoljna Bergsonova interpretacija vremena.

Izrada vremenitosti tubitka kao svakodnevice, povesnosti i unutarvremenosti daje tek bezobziran uvid u *zapletenosti* jedne izvorne ontologije tubitka. Kao bitak-u-svetu tubitak egzistira faktički sa unutarsvetski susretajućim bićem, i pri njemu. Bitak tubitka stoga prima svoju obuhvatajuću ontološku prozirnost tek u horizontu razjašnjenog bitka tubitku neprimerenog bića, a to znači i onoga što, niti priručno niti predručno, samo „opstoji". Interpretaciji varijacijâ bitka svega onoga o čemu kažemo da ono *jeste*, međutim, potrebna je jedna pre toga dovoljno rasvetljena ideja o bitku uopšte. Sve dok ta ideja još nije zadobijena, ostaje takođe i *ponavljajuća* vremenita analiza tubitka nepotpuna i opterećena nejasnoćama – a da i ne govorimo naširoko o stvarnim teškoćama. Egzistencijalno-vremenita analiza tubitka zahteva sa svoje strane jedno iznova sprovedeno ponavljanje u okvirima načelne diskusije o pojmu bitka.

ČETVRTO POGLAVLJE

Vremenitost i svakodnevica

---

§ 67. Osnovni sastoj egzistencijalne ustrojenosti tubitka i predskiciranje njene vremenite interpretacije

Pripremna analiza[172] učinila je pristupačnom jednu mnogostrukost fenomena, koja pri svoj koncentrisanosti na fundirajuću strukturnu celovitost brige ne sme da iščezne iz fenomenološkog pogleda. *Izvorna* celovitost ustrojenosti tubitka kao *raščlanjena* celovitost toliko malo isključuje takvu mnogostrukost da je ona zapravo zahteva. Izvornost ustrojenosti bitka ne poklapa se s jednostavnošću i jedinošću nekog poslednjeg elementa gradnje. Ontološki izvor bitka tubitka nije „manji" od onoga što proističe iz njega, nego ga prethodno premašuje po moćnosti, pa je sve „proisticanje" u ontološkom polju degeneracija. Ontološko prodiranje ka „izvoru" ne dolazi do ontičkih samorazumljivosti za „običan razum", nego mu se otvara upravo dostojnost pitanja svega samorazumljivog.

Da bismo fenomene dobijene u pripremnoj analizi vratili natrag u fenomenološko posmatranje, mora da bude dovoljno upućivanje na pređene stadijume te analize. Granično obuhvatanje brige odalo se iz analize otključenosti, koja konstituiše bitak onoga „Tu". Razjašnjavanje tog fenomena označavalo je privremenu interpretaciju

---

172 Uporediti odsek I, str. 67–271.

osnovne ustrojenosti tubitka – bitka-u-usvetu. Njegovim označavanjem započelo je istraživanje, da bi se od samog početka naspram neprimerenih, najčešće neizričitih ontoloških predodređenja tubitka osigurao jedan dovoljan fenomenalan horizont. Bitak-u-svetu je najpre bio okarakterisan u pogledu na fenomen sveta. I to tako što je eksplikacija korak po korak napredovala od ontički-ontološkog označavanja onoga „*u*" okolnom svetu priručnog i predručnog kao izdvajanju unutarsvetovnosti, da bi na njoj učinila vidljivim fenomen svetovnosti uopšte. Međutim, struktura svetovnosti, značenjskost, pokazala se kao skopčana s onim na šta se projektuje razumljenje koje suštinski pripada otključenosti, s onim moći-biti tubitka *radi-čega* on egzistira.

Vremenita interpretacija svakodnevnog tubitka treba da započne kod onih struktura u kojima se konstituiše otključenost. To su razumljenje, nahođenje, zapadanje i beseda. Modusi vremenovanja vremenitosti, koje treba slobodno položiti u pogledu na te fenomene, daju tlo da bi se odredila vremenitost bitka-u-svetu. To iznova vodi na fenomen sveta i dopušta jedno granično obuhvatanje specifično vremenite problematike svetovnosti. Ono mora da se obistini karakterisanjem najbližeg svakodnevnog bitka-u-svetu – zapadajućeg obazirnog brinjenja. Njegova vremenitost omogućava modifikaciju obazira u tamo-gledajuće dokučivanje i teorijsko saznavanje koje se osniva u tom dokučivanju. Vremenitost bitka-u-svetu, koja istupa na taj način, istodobno se pokazuje kao fundament specifične prostornosti tubitka. Treba pokazati vremenitu konstituciju razdaljenja i usmeravanja. Celina ovih analiza razgrće jednu mogućnost vremenovanja vremenitosti u kojoj se ontološki osniva nesvojstvenost tubitka, i dovodi pred pitanje: kako treba da bude razumljen vremeniti karakter svakodnevice, vremeniti smisao do sada stalno upotrebljavanog „najpre i ponajčešće". Fiksiranje tog problema čini razgovetnim da, i do koje mere, do sada dosegnuto razjašnjenje tog fenomena nije dovoljno.

Poglavlje koje je pred nama, prema tome, sadrži sledeće raščlanjenje: vremenitost otključenosti uopšte (§ 68); vremenitost bitka-u-svetu i problem transcendence (§ 69), vremenitost tubitku primerene prostornosti (§ 70); vremeniti smisao svekodnevice tubitka (§ 71).

§ 68. Vremenitost otključenosti uopšte

Odlučnost koja je okarakterisana s obzirom na svoj vremeniti smisao reprezentuje jednu svojstvenu otključenost tubitka. Ta otključenost konstituiše jedno biće na taj način što ono egzistirajući i sâmo može biti svoje „Tu". Briga je s obzirom na svoj vremeniti smisao bila označena tek samo u osnovnim crtama. Pokazati njenu konkretnu vremenitu konstituciju kazuje: vremenito interpretirati u pojedinačnom njene strukturne momente, a to znači razumljenje, nahođenje, zapadanje i besedu. Svako razumljenje ima svoj štimung. Svako nahođenje je razumevajuće. Nahođeno razumljenje poseduje karakter zapadanja. Zapadajući usklađeno razumljenje artikuliše se u odnosu na svoju razumljivost u besedi. Svagdašnja vremenita konstitucija spomenutih fenomena vodi natrag svagda prema onoj *jednoj* vremenitosti koja kao takva jamči mogućno strukturno jedinstvo razumljenja, nahođenja, zapadanja i besede.

a) Vremenitost razumljenja[173]

Terminom razumljenje mnimo jedan fundamentalan egzistencijal – ni neku određenu *vrstu saznavanja*, različitu recimo od objašnjenja i poimanja, niti uopšte neko saznavanje u smislu tematskog shvatanja. Međutim, razumljenje doista konstituiše bitak onoga Tu na taj način što neki tubitak na osnovu razumljenja može egzistirajući da obrazuje različite mogućnosti vizira, obaziranja oko sebe, samo-tamo-gledanja. Sve objašnjavanje koreni kao razumevajuće otkrivanje onoga nerazumljivog u primarnom razumljenju tubitka.

Izvorno egzistencijalno shvaćeno, razumljenje kazuje: *biti-projektujući ka nekom moći-biti radi kojega tubitak svagda egzistira.* Razumljenje otključuje vlastito moći-biti na taj način što tubitak razumevajući svagda nekako zna na čemu je i kako stoji s njim samim. To „znanje", međutim, nije nikakvo imati-otkrivenim neke

173 Uporediti § 31, str. 178 i dalje.

činjenice nego držati-sebe u nekoj egzistencijelnoj mogućnosti. Odgovarajuće neznanje ne sastoji se u nekom izostanku razumljenja, nego ono mora da važi kao deficijentan modus projektovanosti onoga moći-biti. Egzistencija može biti dostojna pitanja. Da bi to „stajati-u-pitanju" postalo mogućno, potrebna mu je neka otključenost. Projektujućem sebe-razumljenju u nekoj egzistencijelnoj mogućnosti leži u osnovi budućnost kao budući-doći-k-sebi iz svagdašnje mogućnosti, kao kakva tubitak svagda egzistira. Budućnost ontološki omogućava jedno biće koje jeste tako što razumevajući egzistira u svom moći-biti. U osnovi buduće projektovanje primarno ne shvata projektovanu mogućnost tematski u nekom mnjenju, već baca sebe u nju kao mogućnost. Razumevajući, tubitak *jeste* svagda onako kako on može biti. Kao izvorno i svojstveno egzistiranje odala se odlučnost. Najpre i najčešće, naravno, tubitak ostaje neodlučan, a to znači zabravljen u svom najvlastitijem moći-biti, gde on sebe dovodi svagda samo u upojedinačenju. U tome leži: vremenitost se ne vremenuje stalno iz svojstvene budućnosti. Pa ipak, ta nestalnost ne kazuje da vremenosti pokatkad nedostaje budućnost, nego da je vremenovanje budućnosti promenljivo.

Za terminološko označavanje svojstvene budućnosti mi se čvrsto držimo izraza *predvođenje*. On pokazuje da tubitak, svojstveno egzistirajući, sebe kao najvlastitije moći-biti pušta da budući-dođe k sebi, da budućnost sebe mora tek i sama da zadobije, ne iz neke sadašnjosti nego iz nesvojstvene budućnosti. Formalno indiferentan termin za budućnost leži u oznaci prvog strukturnog momenta brige – u onome *ispred-sebe*. Tubitak je faktički stalno ispred-sebe, ali nestalno, prema egzistencijelnoj mogućnosti, predvodeći.

Kako treba naspram toga da bude razlikovana nesvojstvena budućnost? Taj ekstatički modus može da se razgrne, odgovarajući onome kako to čini svojstvena budućnost na odlučnosti, samo u ontološkom povratku od svakodnevno brinućeg, nesvojstvenog razumljenja ka njegovom egzistencijalno-vremenitom smislu. Kao briga tubitak je suštinski ispred-sebe. Najpre i ponajčešće, brinući bitak-u-svetu razume sebe iz onoga *šta* on brine. Nesvojstveno *razumljenje* projektuje sebe na ono što može da bude brinuto, činjeno, na ono hitno, nezaobilazno u poslovima svakodnevnog poslovanja.

Ali, ono brinuto jeste, onako kako jeste, radi brinućeg moći-biti. To moći-biti pušta tubitak da u brinućem bitku pri onome brinutom budući-dođe k sebi. Tubitak budući-dolazi k sebi ne primarno u svom najvlastitijem, neodnosnom moći-biti, već on brinući jeste *očekujući sebe iz onoga što ono brinuto odaje ili odriče.* Polazeći od onoga brinutog tubitak budući-dolazi k sebi. Nesvojstvena budućnost poseduje karakter *očekivanja.* Brinuće sebe-razumljenje kao Se-sopstvo ima iz onoga čime se bavi u ovom ekstatičkom modusu budućnosti „osnov" svoje mogućnosti. I *samo zato što* faktički tubitak na taj način *jeste očekujući* svoje moći-biti iz onoga brinutog, on može da *iščekuje* i čeka na ... Očekivanje mora de je već svagda otključilo horizont i krug iz kojega nešto može da bude iščekivano. *Iščekivanje je jedan u očekivanju fundirani modus budućnosti, koji sebe svojstveno vremenuje kao predvođenje.* Stoga u predvođenju leži jedan izvorniji bitak ka smrti nego u brinutom iščekivanju nje.

Kao egzistiranje u ma kako projektovanom moći-biti, razumljenje *primarno* budući jeste. Međutim, ono se ne bi vremenovalo da nije vremenito, a to znači jednakoizvorno određeno bilošću i sadašnjošću. Način na koji ova poslednje spomenuta ekstaza sakonstituiše nesvojstveno razumljenje već je na sirov način postao razgovetan. Svakodnevno brinjenje razume sebe iz onoga moći-biti koje mu dolazi u susret iz mogućnog uspeha i neuspeha s obzirom na ono svagda brinuto. Nesvojstvenoj budućnosti, očekivanju, odgovara jedan vlastiti bitak *pri onome* brinutom. Ekstatički modus te sada-šnjosti [Gegen-wart] razgrće se ako tu ekstazu u modusu svojstvene vremenitosti dovedemo do poređenja. Predvođenju odlučnosti pripada jedna sadašnjost primereno kojoj neka odluka otključuje situaciju. U odlučnosti sadašnjost je iz rasutosti ne samo vraćena natrag u ono najbliže brinuto, nego biva držana u budućnosti i bilosti. U svojstvenoj vremenitosti držanu, pa time i *svojstvenu sadašnjost* nazivamo *trenutak.* Taj termin mora da bude razumljen u aktivnom smislu kao ekstaza. On mni odlučno, ali u odlučnosti *držano* odmicanje tubitka ka onome što u situaciji susreće na mogućnostima, okolnostima, koje se mogu brinuti. Fenomen trenutka *načelno ne* može da bude razjašnjen iz onoga *Sada.* To Sada je jedan vremeniti fenomen koji pripada vremenu kao unutarvremenosti:

to je ono Sada „u kojem" nešto nastaje, prolazi ili je predručno, postoji. „U trenutku" ne može ništa da se javi, nego kao svojstvena sada-šnjost on pušta da *tek susretne* ono što kao priručno ili predručno može biti „u nekom vremenu".[174]

Za razliku od trenutka kao svojstvene sadašnjosti, nesvojstvenu sadašnjost nazivamo *osadašnjavanje*. Formalno razumljeno, svaka sadašnjost osadašnjavajući jeste, ali nije svaka „trenutna". Ako izraz osadašnjavanje upotrebljavamo bez dodatka, onda je uvek mneno nesvojstveno, bez-trenutno-neodlučno osadašnjavanje. Osadašnjavanje će postati razgovetno tek iz vremenite interpretacije zapadanja u brinuti „svet", koje u osadašnjavanju poseduje svoj egzistencijalan smisao. Međutim, ukoliko nesvojstveno razumljenje projektuje ono moći-biti iz onoga što se može brinuti, onda to znači da se ono vremenuje iz osadašnjavanja. Nasuprot tome, trenutak se vremenuje obrnuto – iz svojstvene budućnosti.

Nesvojstveno razumljenje vremenuje se kao osadašnjavajuće očekivanje, čijem ekstatičkom jedinstvu mora da pripada jedna odgovarajuća *bilost*. Svojstveno budući-doći-k-sebi predvodeće odlučnosti pre svega je jedno dolaženje natrag ka najvlastitijem, u svoje upojedinačenje bačenom sopstvu. Ova ekstaza omogućava da tubitak može odlučno da preuzme biće koje on već jeste. U predvođenju tubitak *dovodi* sebe *ponovo napred* u najvlastitije moći-biti. Svojstveno *biti*-bio nazivamo *ponavljanje*. Ali, nesvojstveno sebe-projektovanje na iz onoga brinutog, njega osadašnjavajući, crpene mogućnosti, mogućno je samo tako što je tubitak u svom najvlastitijem *bačenom* moći-biti *zaboravio* sebe. Nije tako da je ovo zaboravljanje ništa, niti je ono samo nedostajanje sećanja, nego je jedan vlastiti,

174 S. Kjerkegor je doista najprodubljenije video *egzistencijelni* fenomen trenutka, što još ne znači da mu je odgovarajući pošla za rukom i egzistencijalna interpretacija. On ostaje vezan za vulgarni pojam vremena, pa trenutak određuje uz pomoć onoga Sada i večnosti. Kada Kjerkegor govori o „vremenitosti", on mni „bitak-u-vremenu" čoveka. Vreme kao unutarvremenost poznaje samo to Sada, ali nikada ne poznaje neki trenutak. Ali, ako se o trenutku stiče egzistencijelno iskustvo, onda je, iako egzistecnijalno neizričito, pretpostavljena jedna izvornija vremenitost. U odnosu na „trenutak" up. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. nepromenjeno izdanje 1925, str. 108 i dalje, a k tome još i *Referat Kierkegaards*, str. 419–432.

„pozitivan" ekstatički modus bilosti. Ekstaza (odmicanje) zaboravljanja poseduje karakter samom sebi zabravljenog izmaknuća *pred* onim najvlastitijim Bio, i to tako da to izmaknuće pred ... ekstatički zabravljuje ono Pred-čim, a ujedno s tim i samog sebe. *Zaboravljenost* kao nesvojstvena bilost time se odnosi na bačeni, vlastiti *bitak*; ona je vremeniti smisao one vrste bitka primereno kojoj – *sam* – najpre i ponajčešće bio. I samo na osnovu tog zaboravljanja brinuće, očekujuće osadašnjavanje može da *zadrži*, i to ono tubitku neprimereno, okolosvetski susretajuće biće. Tom zadržavanju odgovara jedno nezadržavanje koje prikazuje jedno „zaboravljanje" u izvedenom smislu.

Kao što je iščekivanje mogućno tek na osnovu očekivanja, tako je *sećanje* mogućno na osnovu zaboravljanja, *a ne obrnuto*, jer u modusu zaboravljenosti bilost primarno „otključuje" horizont u koji tubitak, izgubljen na „spoljašnjosti" onoga brinutog, može da se seća, da pounutrašnjuje. *Zaboravljajući-osadašnjavajuće očekivanje* jedno je vlastito ekstatičko jedinstvo primereno kojem se nesvojstveno razumljenje vremenuje s obzirom na svoju vremenitost. Jedinstvo tih ekstaza zabravljuje svojstveno moći-biti, pa je prema tome egzistencijalni uslov mogućnosti neodlučnosti. Premda se nesvojstveno, brinuće razumljenje određuje iz osadašnjavanja onoga brinutog, ipak se vremenovanje razumljenja primarno sprovodi u budućnosti.

b) Vremenitost nahođenja[175]

Razumljenje nikada nije slobodno lebdeće, nego je uvek nahođeno. To Tu biva štimungom svagda jednakoizvorno otključeno odnosno zabravljeno. Ugođenost dovodi tubitak *pred* njegovu bačenost, i to tako da bačenost upravo nije saznata kao takva, nego je daleko izvornije otključena u onome „kako je nekome". *Biti*-bačen egzistencijalno kazuje: ovako ili onako se nahoditi. Nahođenje se stoga osniva u bačenosti. Štimung reprezentuje način na koji ja

175 Uporediti § 29, str. 169 i dalje.

svagda primarno jesam bačeno biće. Kako se vremenita konstitucija ugođenosti može učiniti vidljivom? Kako iz ekstatičkog jedinstva svagdašnje vremenitosti postaje uvidljiv egzistencijalni sklop povezanosti između nahođenja i razumljenja?

Štimung otključuje na način okretanja-tamo prema vlastitom tubitku i odvraćanja od njega. *Dovođenje pred* ono Da vlastite bačenosti – bilo svojstveno razgrčući bilo nesvojstveno pokrivajući – postaje egzistencijalno mogućno samo ako bitak tubitka po svom smislu stalno *jeste* bio. Dovođenje pred bačeno biće, koje se sâm jeste, ne stvara tek ono Bio, nego njegova ekstaza tek omogućava to sebe-nalaženje na način sebe-nahođenja. Razumljenje se osniva primarno u budućnosti, nasuprot tome *nahođenje* se vremenuje *primarno* u bilosti. Štimung se vremenuje, a to znači da njegova specifična ekstaza pripada nekoj budućnosti i sadašnjosti, dakako tako da bilost modifikuje jednakoizvorne ekstaze.

Naglasili smo da su štimunzi, doduše, ontički poznati, ali nisu saznati u svojoj izvornoj egzistencijalnoj funkciji. Oni važe za površne doživljaje koji „boje" celinu „duševnih stanja". Ono što za neko posmatranje poseduje karakter površnog javljanja i iščezavanja, to pripada izvornoj stalnosti egzistencije. Ali svejedno, šta štimunzi treba da imaju zajedničko sa „vremenom"? Da ti „doživljaji" dolaze i odlaze, da protiču „u vremenu", to je trivijalna tvrdnja – izvesno, i to ontičko-psihološka tvrdnja. Pa ipak, zadatak je da se pokaže ontološka struktura ugođenosti u njenoj egzistencijalno-vremenitoj konstituciji. I to se najpre može raditi samo o tome da se vremenitost štimunga uopšte jedanput već učini vidljivom. Teza: „nahođenje se osniva primarno u bilosti", kazuje: osnovni egzistencijalni karakter štimunga je neko *dovesti-natrag na* .... To dovesti-natrag na ... ne uspostavlja tek bilost, nego nahođenje otvara za egzistencijalnu analizu svagda jedan modus bilosti. Vremenita interpretacija nehođenja stoga ne može da namerava da štimunge dedukuje iz vremenitosti i da ih razreši u čiste fenomene vremenovanja. Vredelo bi samo da se navede dokaz da štimunzi u onome šta oni i kako oni egzistencijelno „znače" *nisu mogućni – osim na osnovu vremenitosti*. Vremenita interpretacija se ograničava na već pripremno analizirane fenomene straha i strepnje.

Analizu započinjemo pokazivanjem vremenitosti *straha.*[176] On je bio okarakterisan kao nesvojstveno nahođenje. Kako je bilost egzistencijalni smisao koji ga omogućava? Koji modus ove ekstaze označava specifičnu vremenitost straha? Strah je strahovanje *pred* nečim ugrožavajućim koje se, škodljivo za faktičko moći-biti tubitka, u krugu brinutog priručnog i predručnog približava na opisani način. Na način svakodnevnog obazira strahovanje otključuje nešto preteće. Subjekat koji samo zre nikada ne bi mogao da otkrije nešto takvo. Ali, zar to otključenje strahovanja pred ... nije neko pustiti-da-budući-dođe-k-sebi? Zar se strah nije s pravom određivao kao iščekivanje nekog nadolazećeg zla (malum futurum)? Zar primarni vremeniti smisao straha nije budućnost, a od toga ništa manje nije bilost? Neosporno je da se strahovanje ne „odnosi" samo na ono „buduće" u značenju onoga „u vremenu" tek nadolazećeg, već je i sâmo to sebe-odnošenje buduće u izvorno vremenitom smislu. Očigledno je da neko *očekivanje zajedno sa ostalim* pripada egzistencijalno-vremenitoj konstituciji straha. Međutim, to kazuje najpre samo to da je vremenitost straha *nesvojstvena* vremenitost. Da li je strahovanje pred ... samo neko iščekivanje nečeg ugrožavajućeg koje nadolazi? Iščekivanje nečega ugrožavajućeg koje nadolazi ne mora već da bude strah, i ono jeste strah tako malo da njemu upravo nedostaje specifični štimungovni karakter straha. Taj karakter leži u tome što očekivanje straha pušta ono ugrožavajuće da se *vrati natrag na* faktički brinuće moći-biti. *Natrag na* ono biće koje ja jesam, može da očekuje ono ugrožavajuće i da tubitak tako bude ugrožen, samo ako je ono Na-šta tog natrag na ... već uopšte ekstatički otvoreno. Da „se" strahujuće očekivanje strahuje, da „se" ono boji, to znači da je strahovanje pred ... svagda neko strahovanje *za* ..., u čemu i leži štimungovni i *afektivni* karakter straha. Njegov egzistencijalno-vremeniti smisao biva konstituisan jednim sebe-zaboravljanjem: zbunjeno izmaknuće pred vlastitim faktičkim moći-biti, kao koje ugroženi bitak-u-svetu brine ono priručno. Aristotel s pravom određuje strah kao λύπη τις ἢ ταραχή, kao neku potištenost odnosno pometnju.[177] Potištenost prisiljava

176 Uporediti § 30, str. 175 i dalje.
177 Uporediti Aristotel, *Retorika* B 5, 1382 a 21.

tubitak natrag na njegovu bačenost, ali tako da upravo bačenost biva zabravljena. Pometnja se osniva u nekom zaboravljanju. Zaboravljajuće izmaknuće pred nekim faktičkim, odlučnim moći-biti drži se mogućnostî spasavanja sebe i izmicanja, koji su pre toga obazirno već otkriti. Strahujuće brinjenje – sebe zaboravljajući pa zato i ne *zahvatajući* nikakvu *određenu* mogućnost – skače od najbliže do najbliže mogućnosti. Nude se sve „mogućne", a to znači i nemogućne mogućnosti. Onaj ko strahuje ne drži se nijedne, „okolni svet" ne iščezava nego susreće u jednom više-se-ne-snalaziti u *njemu*. Sebe-zaboravljanju u strahu pripada to *pometeno osadašnjavanje* onoga najbližeg-najboljeg. Poznato je da na primer stanari neke zapaljene kuće često „spasavaju" ono najnevažnije, ono najbliže priručno. Samozaboravljeno osadašnjavanje nekog meteža lebdećih mogućnosti omogućava pometnju, koja kao takva sačinjava štimungovni karakter straha. Zaboravljenost pometnje modifikuje i očekivanje te ga karakteriše kao potisnuto odnosno potišteno očekivanje, koje se razlikuje od nekog čistog iščekivanja.

Specifično ekstatičko jedinstvo, koje egzistencijalno omogućava strahovanje, primarno se vremenuje iz okarakterisanog zaboravljanja koje kao modus bilosti modifikuje pripadnu sadašnjost i budućnost u njihovom vremenovanju. Vremenitost straha je jedno očekujući-osadašnjavajuće zaboravljanje. Razumno izlaganje straha najpre teži da, primereno svojoj orijentisanosti na ono unutarsvetski susretajuće, kao ono Pred-čim straha odredi „nadolazeće zlo" i, odgovarajaći njemu, odnošenje prema njemu kao iščekivanje. Ono što povrh toga pripada tom fenomenu, ostaje neko „osećanje ugode ili neugode".

Kako se prema vremenitosti straha odnosi vremenitost *strepnje*? Taj fenomen smo nazvali jednim osnovnim nahođenjem.[178] Ono dovodi tubitak pred njegovo najvlastitije biti-bačen i razgrće nelagodnost svakodnevno prisnog bitka-u-svetu. Strepnja je isto tako kao i strah formalno određena onim *Pred-čim* zastrepnjivanja i onim *Za-šta*. Pa ipak, analiza je pokazala da se ta dva fenomena poklapaju. To ne treba da znači da su strukturalni karakteri toga

178 Uporediti § 40, str. 223 i dalje.

Pred-čim i Za-šta stopljeni, kao da strepnja ne bi strepela ni pred ... ni za ... To da se ti Pred-čim i Za-šta poklapaju treba da znači da je biće koje ih ispunjava isto, naime, tubitak. Posebno, to Pred-čim strepnje ne susreće kao nešto određeno o čemu se može brinuti; ugroženost ne dolazi iz onoga priručnog i predručnog, nego pre upravo iz toga što sve priručno i predručno nekome naprosto više ništa ne „kazuje". Sa okolosvetskim bićem nema više nikakvog udovoljenja. Svet u kojem ja egzistiram potonuo je do beznačenjskosti, i tako otključeni svet može slobodno dati samo biće u karakteru neudovoljenosti. Ništa sveta, pred kojim strepi strepnja, ne kazuje da je ono u strepnji steklo iskustvo recimo o nekoj odsutnosti onoga unutarsvetski predručnog. Ono upravo mora da susreće da *tako uopšte ne* bi moglo imati *nikakve* udovoljenosti s njim, te da bi moglo da pokaže sebe u nekoj praznoj nemilosrdnosti. Pa ipak, u tome leži: brinuće očekivanje ne nalazi ništa iz čega bi moglo da razume sebe, ono zahvata u Ništa sveta; naišavši na svet i udarivši u njega, međutim, razumljenje je strepnjom dovedeno na bitak-u-svetu kao takav, a to Pred-čim strepnje je istodobno njeno Za-šta. To strepeti pred ... nema ni karakter nekog iščekivanja niti uopšte nekog očekivanja. To Pred-čim strepnje ipak je već „tu", postoji, – sâm tubitak. Zar strepnja nije onda konstituisana nekom budućnošću? Izvesno, pa ipak ne nesvojstvenom budućnošću očekivanja.

U strepnji otključena neznačenjskost sveta razgrće ništavnost onoga o čemu se može brinuti, a to znači nemogućnost sebe-projektovanja na neko moći-biti egzistencije koje je primarno fundirano u onome brinutom. Razgrtanje te nemogućnosti, međutim, znači neko pustiti-da-zasvetli mogućnosti nekog svojstvenog moći-biti. Kakav vremeniti smisao ima to razgrtanje? Strepnja strepi za goli tubitak kao u nelagodnost bačeni tubitak. Ona dovodi natrag na čisto Da najvlastitije, upojedinačene bačenosti. Ovo dovođenje natrag nema karakter izmicajućeg zaboravljanja, ali ni karakter nekog sećanja. Jedino, isto tako malo u strepnji već leži i neko ponavljajuće preuzimanje egzistencije u odluku. Nasuprot tome, strepnja doista dovodi natrag na bačenost *kao mogućnu ponovljivu bačenost*. I na taj način ona zajedno *sa* ostalim razgrće mogućnost jednog svojstvenog moći-biti, koje u ponavljanju kao buduće mora

doći natrag na bačeno Tu. *Dovoditi pred ponovljivost jeste specifični ekstatički modus bilosti koja konstituiše nahođenje strepnje.*

Za strah konstitutivno zaboravljanje unosi zbrku i pušta tubitak da luta tamo-amo između nezahvaćenih „svetskih" mogućnosti. Naspram ovog nezaustavljenog osadašnjavanja, sadašnjost strepnje je u sebe-dovođenju-natrag na najvlastitiju bačenost *zaustavljena*. Po svom egzistencijalnom smislu strepnja ne može da se izgubi na onome što može da bude brinuto. Ako se nešto takvo događa u nekom nahođenju koje je slično njoj, onda je strah ono što svakodnevni razum baca zajedno sa strepnjom na istu gomilu. Premda je sadašnjost strepnje *zaustavljena*, ona ipak nema već i karakter trenutka koji se vremenuje u odluci. Strepnja samo dovodi u štimung neke *moguće* odluke. Njena sadašnjost drži trenutak – kao koji je moguća ona sama i samo ona – *na skoku*.

Na osobitoj vremenitosti strepnje, da se ona izvorno osniva u bilosti i da se tek iz nje vremenuju budućnost i sadašnjost, pokazuje se mogućnost moćnosti kojom se ističe štimung strepnje. U njoj je tubitak potpuno uzet natrag na svoju golu nelagodnost i njome je obuzet. Ali, ta obuzetost ne *uzima* tubitak samo natrag iz „*svetovnih*" mogućnosti, nego mu istodobno *daje* mogućnost jednog *svojstvenog* moći-biti.

Oba štimunga, strah i strepnja, ipak se nikada ne „dešavaju" samo izolovano u „struji doživljaja", nego oni od-ređuju, po-sklađuju [be-stimmen] svagda neko razumljenje, odnosno sebe iz nekog takvog razumljenja. Strah ima svoj povod u okolostvetski brinutom biću. Strepnja, naprotiv, proističe iz samog tubitka. Strah prepada polazeći od onoga unutarsvetskog. Strepnja se podiže iz bitka-u-svetu kao bačenog bitka ka smrti. Ovo „narastanje" strepnje iz tubitka kazuje vremenito razumljeno: budućnost i sadašnjost strepnje vremenuju se iz jednog izvornog biti-bio u smislu dovođenja-natrag na ponovljivost. Svojstveno, međutim, strepnja može da narasta samo u nekom odlučnom tubitku. Onaj odlučni ne poznaje nikakav strah, ali razume upravo mogućnost strepnje kao *onog* štimunga koji ga ne sprečava i ne zbunjuje. Ona oslobađa *od* „ništavnih" mogućnosti i pušta slobodno postajanje *za* svojstvene mogućnosti.

Iako se oba modusa nahođenja: strah i strepnja, primarno osnivaju u nekoj *bilosti*, ipak je njihov izvor različit u pogledu na njihovo svagda vlastito vremenovanje u celini brige. Strepnja proističe iz *budućnosti* odlučnosti, strah iz izgubljene sadašnjosti koja strahovano strahuje od straha, da bi upravo tako baš i zapala u njega.

Ali, zar teza o vremenitosti štimungâ ne važi možda samo za fenomene koji su izabrani za ovu analizu? Kako treba da u bledunjavoj neugođenosti, koja provladava „sivom svakodnevicom", bude nađen neki vremeniti smisao? I kako stoji s vremenitošću štimungâ i afekata poput nade, radosti, oduševljenja, vedrine? Da nisu samo strah i strepnja egzistencijalno fundirani u nekoj bilosti nego takođe i ostali štimunzi, to postaje razgovetno ako samo spomenemo fenomene poput mrzovolje, tuge, sete, očajanja. Njihovu interpretaciju svakako treba postaviti na širu bazu jedne izrađene egzistencijalne analitike tubitka. Međutim, i jedan fenomen poput nade, za koji se čini da je ceo fundiran u budućnosti, mora da bude analiziran na odgovarajući način poput straha. Nada se, za razliku od straha koji se odnosi na neko malum futurum, okarakterisala kao iščekivanje nekog bonum futurum. Odlučujuće za strukturu tog fenomena, međutim, nije toliko „budući" karakter onoga *na šta* se nada odnosi, nego pre egzistencijalni smisao *samog nadanja*. Štimungovni karakter i ovde leži primarno u nadanju kao jednom *nadati-se-nečemu-za-sebe*. Onaj koji se nada gotovo da *sa* ostalim uzima i sebe u nadu i dovodi sebe u susret onome nadanom. A to nadano pretpostavlja jedno sebe-biti-zadobio. Da nada *olakšava*, nasuprot teskobe koja pritešnjuje, kazuje samo da i ovo nahođenje u modusu onoga *biti*-bio ostaje u odnosu prema teretu. Zaustavljeni, bolje: podižući štimung ontološki je mogućan samo u jednom ekstatički-vremenitom odnosu tubitka prema bačenom osnovu samog sebe.

Bledunjava neugođenost potpune ravnodušnosti, koja ni za šta nije vezana i ni na šta ne goni, i prepušta se onome što svagda dan donosi, a pri tome na izvestan način ipak sve sa-uzima, *najpodrobnije* demonstrira moć *zaboravljanja* u svakodnevnim štimunzima najbližeg brinjenja. Životarenje koje sve „pušta da jeste" kako

i jeste, osniva se u jednom zaboravljajućem sebe-prepuštanju bačenosti. Ono ima ekstatički smisao jedne nesvojstvene bilosti. Ravnodušnost, koja može da ide zajedno sa nekom prenagljujućom poslovnošću, treba oštro odvajati od nehaja. *Ovaj* štimung proističe iz odlučnosti koja trenutno, u tren-*oka*, jeste u pogledu na mogućne situacije onoga u predvođenju ka smrti otključenom moći-biti-ceo.

Samo ono biće koje se po smislu svog bitka nahodi, a to znači da egzistirajući svagda već jeste bilo i egzistira u nekom stalnom modusu bilosti, može da bude aficirano. Afekcija ontološki pretpostavlja osadašnjavanje, i to tako da u njemu tubitak može da bude vraćen natrag na sebe kao bilog. Kako *draž* i *dirnutost* čula u nekom samo-živećem treba ontološki granično obuhvatiti, kako i gde uopšte bitak životinja, na primer, biva konstituisan nekim „vremenom" – to ostaje problem za sebe.

c) Vremenitost zapadanja[179]

Vremenita interpretacija razumljenja i nahođenja naišla je ne samo na jednu svagda za dotičan fenomen *primarnu* ekstazu, nego uvek istodobno i na *celu* vremenitost. Kao što budućnost primarno omogućava razumljenje, a bilost štimung, tako treći konstitutivan strukturni momenat brige, *zapadanje*, poseduje svoj egzistencijalan smisao u *sadašnjosti*. Pripremna analiza zapadanja počela je interpretacijom naklapanja, žudnje za novim i dvoznačnosti.[180] Vremenita analiza zapadanja treba da sledi taj isti tok. Mi istraživanje ipak ograničavamo na razmatranje žudnje za novim zato što je na njoj najlakše videti specifičnu vremenitost zapadanja. Analiza naklapanja i dvoznačnosti, naprotiv, već pretpostavlja razjašnjenje vremenite konstitucije besede i tumačenja (izlaganja).

Žudnja za novim je jedna izuzetna tendenca bitka tubitka primereno kojoj on brine jedno moći-videti.[181] Poput pojma vizira

179 Uporediti § 38, str. 212 i dalje.
180 Uporediti §§ 35 i dalje, str. 204 i dalje.
181 Uporediti § 36, str. 207 i dalje.

ni „viđenje" ne biva ograničeno na dokučivanje „telesnim očima". Dokučivanje u širem smislu pušta ono priručno i predručno da po sebi samima „telesno" susreću s obzirom na svoje izgledanje. To pustiti-da-susretne osniva se u nekoj sadašnjosti. Sadašnjost daje uopšte ekstatički horizont unutar kojega biće može telesno *prisustvujući* biti. Ali, žudnja za novim ne osadašnjuje ono predručno da bi ga, prebivajući pri njemu, *razumela*, nego ona teži da vidi *samo* da bi videla i da je bila videla. Kao ovo sebe u samom sebi zaplićuće osadašnjavanje, žudnja za novim stoji u nekom ekstatičkom jedinstvu s nekom odgovarajućom budućnošću i bilošću. Žudnja za novim je, doduše, prodiranje ka nekom još-neviđenom, ali tako da osadašnjavanje teži da uzmakne očekivanju. Žudnja za novim je skroz naskroz nesvojstveno buduća, i to opet na taj način što ona ne očekuje neku *mogućnost*, nego u svojoj požudi već žudi za njom još samo kao nečim zbiljskim. Žudnja za novim biva konstituisana jednim nezaustavljenim osadašnjavanjem koje, samo osadašnjavajući, time stalno teži da umakne očekivanju u kojem je ono ipak nezaustavljeno „zaustavljeno". Sadašnjost „proističe", „odskače" iz pripadnog očekivanja u naglašenom smislu umaknuća. Ali, to „odskakajući-proističuće", osadašnjavanje žudnje za novim je tako malo predano „stvari" da ono u dobijanju vizira takođe već i skreće pogled na nešto sledeće najbliže. Osadašnjavanje koje stalno „odskakajući proističe" iz očekivanja jedne određene zahvaćene mogućnosti ontološki omogućava *neprebivanje* koje odlikuje žudnju za novim. Osadašnjavanje ne „proističe odskakajući" iz očekivanja tako da se ono gotovo ontički razumljeno skida s njega i prepušta ga samom sebi. To „odskakajuće proisticanje" je jedna ekstatička modifikacija očekivanja, i to tako da očekivanje *naknadno-skače za* osadašnjavanjem. Očekivanje se gotovo sâmo predaje, ono takođe više ne pušta nesvojstvene mogućnosti brinjenja da iz onoga brinutog budući-dođu k njemu, osim samo mogućnosti za nezaustavljeno osadašnjavanje. Ekstatičko modifikovanje očekivanja putem proističućeg osadašnjavanja u neko naknadno-skakajuće očekivanje jeste egzistencijalno-vremeniti uslov mogućnosti *rasipanja*.

Naknadno-skakajućim očekivanjem osadašnjavanje biva sve više i više prepuštano samom sebi. Ono osadašnjuje radi sadašnjosti.

Tako zaplićući sebe u samom sebi, rasuto neprebivanje postaje *bezboravišnost*. Taj modus sadašnjosti je krajnji protivfenomen *trenutku*. U *onom prvom* tu-bitak jeste svugde i nije nigde. *Ovaj drugi* dovodi egzistenciju u situaciju i otključuje svojstveno „Tu".

Što je sadašnjost nesvojstvenija, a to znači što više osadašnjavanje dolazi „samom" sebi, utoliko više ono zabravljujući beži pred nekim određenim moći-biti, ali utoliko manje tada budućnost može da se vrati natrag na bačeno biće. U „odskakajućem proisticanju" sadašnjosti leži istodobno i jedno rastuće zaboravljanje. To da se žudnja za novim uvek već drži pri onome najbližem i da je zaboravila ono Pre-toga, nije neki rezultat koje se odaje tek *iz* žudnje za novim, nego je ontološki uslov za nju samu.

Pokazani karakteri zapadanja: iskušenje, umirenje, otuđenje i sebe-zaplitanje kazuju s obzirom na vremeniti smisao da „odskakajući proističuće" osadašnjavanje po svojoj ekstatičkoj tendenciji teži da se vremenuje iz samog sebe. Tubitak se zapliće – ovo određenje poseduje jedan ekstatički smisao. Odmicanje egzistencije u osadašnjavanju, dakako, ne znači da se tubitak odvaja od svoga Ja i sopstva. Takođe u najekstremnijem osadašnjavanju on ostaje vremenit, a to znači očekujući, zaboravljajući. I osadašnjavajući, tubitak još razume sebe, iako je on otuđen od svog najvlastitijeg moćibiti koje se primarno osniva u svojstvenoj budućnosti i bilosti. Ali, ukoliko osadašnjavanje stalno nudi nešto „novo", onda ono ne pušta tubitak da se vrati natrag na sebe i stalno ga iznova umiruje. Ali, to umirenje opet pojačava tendencu ka odskakajućem proisticanju. Žudnju za novim ne „izdejstvuje" beskrajna nepreglednost onoga što još nije viđeno, nego zapadajuća vrsta vremenovanja odskakajući proističuće sadašnjosti. I kada se sve videlo, upravo onda žudnja za novim *izumeva* nešto novo.

Modus vremenovanja „odskakajućeg proisticanja" sadašnjosti osniva se u suštini vremenitosti koja je *konačna*. Bačen u bitak ka smrti, tubitak beži najpre i ponajčešće pred tom više ili manje izričito razgrnutom bačenošću. Sadašnjost odskakajući proističe iz svoje svojstvene budućnosti i bilosti, da bi tek okolnim putem preko sebe pustila tubitak da dođe do svojstvene egzistencije. Izvor „odskakajućeg proisticanja" sadašnjosti, a to znači zapadanja

u izgubljenost, jeste izvorna, svojstvena vremenitost sama koja omogućava bačeni bitak ka smrti.

Bačenost, *pred* koju tubitak, doduše, može da bude *svojstveno* doveden da bi u njoj sebe svojstveno razumeo, ostaje njemu isto tako zabravljena s obzirom na njeno ontičko Otkuda i Kako. Međutim, ta zabravljenost nikako nije samo neko činjenički opstojeće neznanje, nego konstituiše faktičnost tubitka. Ona sa ostalim određuje *ekstatički* karakter prepuštenosti egzistencije ništavnom osnovu same sebe.

Bacaj onoga biti-bačen u svet ne biva najpre svojstveno zahvaćen od strane tubitka, „pokretnost" koja leži u njemu ne dolazi do „stajanja" već time što tubitak sada „jeste tu", „postoji". Tubitak biva u bačenosti povučen s ostalim, otrgnut, a to znači da se kao ono u svet bačeno tubitak gubi u „svetu" u faktičkoj upućenosti na ono što treba brinuti. Sadašnjost, koja sačinjava egzistencijalni smisao toga biti-uzet-sa-ostalim, nikada ne dobija sama od sebe neki drugi ekstatički horizont, osim ako ona u odluci ne bude vraćena natrag iz svoje izgubljenosti da bi kao zaustavljeni trenutak otključila svagdašnju situaciju, a ujedno s tim i izvornu „graničnu situaciju" bitka ka smrti.

d) Vremenitost besede[182]

Potpuna, razumljenjem, nahođenjem i zapadanjem konstituisana otključenost onoga Tu dobija artikulaciju besedom. Stoga se beseda ne vremenuje primarno u nekoj određenoj ekstazi. Pa ipak, pošto se beseda faktički ponajčešće izgovara u jeziku i najpre govori na način brinući-besedom-raspravljajućeg oslovljavanja „okolnog sveta", *osadašnjavanje* svakako ima jednu *povlašćenu* konstitutivnu funkciju.

Tempora isto onako kao i ostali vremeniti fenomeni jezika, „vrste glagolskih radnji" i „vremenski stupnjevi", ne proističu iz toga što se beseda izgovara „takođe" o „vremenitim" dešavanjima,

182 Uporediti § 34, str. 196 i dalje.

a to znači o dešavanjima koja susreću „u vremenu". Oni nemaju svoj osnov ni u tome što govorenje protiče „u nekom psihičkom vremenu". Beseda je vremenita *po samoj sebi* ukoliko se sve besedenje u vezi sa ..., o ..., i ka .... osniva u ekstatičkom jedinstvu vremenitosti. *Vrste glagolskih radnji* su ukorenjene u izvornoj vremenitosti brinjenja, odnosilo se to brinjenje na ono unutarvremeno ili ne. Uz pomoć vulgarnog i tradicionalnog pojma vremena, koga se primorana nužnošću laća znanost o jeziku, problem egzistencijalno-vremenite strukture vrsta glagolskih radnji *ne može biti ni postavljen.*[183] Međutim, pošto je beseda svagda besedom raspravljanje o biću, iako ne primarno i pretežno u smislu teorijskog iskazivanja, analiza vremenite konstitucije besede i eksplikacija vremenitog karaktera jezičkih tvorevina može da bude zahvaćena tek ako je problem načelnog sklopa povezanosti bitka i istine razvijen iz problematike vremenitosti. Tada se može granično obuhvatiti i ontološki smisao onoga „jeste", koje je jedna spoljašnja teorija stava i suda izobličila u „kopulu". Tek iz vremenitosti besede, a to znači tubitka uopšte, može da bude razjašnjeno „nastajanje" „značenja" i da mogućnost obrazovanja pojma bude učinjena ontološki razumljivom.

Razumljenje se primarno osniva u budućnosti (predvođenje odnosno očekivanje). Nahođenje se primarno vremenuje u bilosti (ponavljanje odnosno zaboravljenost). Zapadanje je vremenski primarno ukorenjeno u sadašnjosti (osadašnjavanje odnosno trenutak). Pa ipak, razumljenje je svagda „biluća" sadašnjost. Pa ipak, nahođenje se vremenuje kao „osadašnjavajuća" budućnost. Pa ipak, sadašnjost „proističe" iz, odnosno ona je zadržana od jedne biluće budućnosti. Na tome postaje vidljivo: *Vremenitost se cela vremenuje u svakoj ekstazi, a to znači da se u ekstatičkom jedinstvu svagdašnjeg potpunog vremenovanja vremenitosti osniva celovitost strukturne celine egzistencije, faktičnosti i zapadanja, a to je jedinstvo strukture brige.*

183 Uporediti između ostalog Jak. Vakernagel [Jak. Wackernagel], *Vorlesungen über Syntax*, tom I (1920), str. 15; posebno str. 149–210. Dalje G. Herbig, *Aktionsart und Zeitstufe*. Indogermanische Forschung, tom VI (1896), str. 167 i dalje.

Vremenovanje ne znači nikakvo „jedna-za-drugom" ekstaza. Budućnost *nije kasnije* od bilosti, a ova *nije ranije* od sadašnjosti. Vremenitost se vremenuje kao biluća-osadašnjavajuća budućnost.

Otključenost onoga Tu i osnovne egzistencijelne mogućnostî tubitka: svojstvenost i nesvojstvenost, fundirani su u vremenitosti. Ali, otključenost se uvek jednakoizvorno tiče potpunog *bitka-u-svetu* – kako U-bitka tako i sveta. U orijentisanosti na vremenitu konstituciju otključenosti stoga se mora pustiti da se pokaže i ontološki uslov mogućnosti za to da može biti bića koje egzistira kao bitak-u-svetu.

§ 69. Vremenitost bitka-u-svetu i problem transcendence sveta

Ekstatičko jedinstvo vremenitosti, a to znači jedinstvo onoga „Izvan-sebe" u odmicanjima budućnosti, bilosti i sadašnjosti, jeste uslov mogućnosti za to da može biti nekog bića koje egzistira kao svoje „Tu". Biće koje nosi naziv Tu-bitak jeste „*rasvetljeno*".[184] Svetlost koja konstituiše tu rasvetljenost tubitka nije nikakva ontički predručna sila i vrelo neke izračavajuće svetline koja se pokatkad javlja na tom biću. Ono što to biće suštinski rasvetljava, a to znači što ga za njega samog čini kako „otvorenim" tako i „svetlim", bilo je pre sve „vremenite" interpretacije određeno kao briga. U njoj se osniva potpuna otključenost toga Tu. Ta rasvetljenost tek omogućava svo razbistravanje i osvetljavanje, svako dokučivanje, „viđenje" i imanje nečega. Svetlost te rasvetljenosti mi razumemo samo ako ne tragamo za nekom usađenom, predručnom silom nego celu ustrojenost bitka tubitka, brigu, ispitujemo prema jedinstvenom osnovu njene egzistencijalne mogućnosti. *Ekstatička vremenitost izvorno rasvetljava ono Tu.* Ona je primarni regulativ mogućnog jedinstva svih suštinskih egzistencijalnih struktura tubitka.

Tek se iz ukorenjenosti tu-bitka u vremenitosti može uvideti egzistencijalna *mogućnost* fenomena koji smo na početku analitike tubitka obeležili kao osnovnu ustrojenost: fenomena *bitka-u-svetu.* Na početku je valjalo osigurati neraskidivo, strukturalno jedinstvo

184 Uporediti § 28, str. 167–168.

tog fenomena. Pitanje o *osnovu mogućnog jedinstva* ove *raščlanjene* strukture ostalo je u pozadini. U nameri da se fenomen zaštiti od najsamorazumljivijih, te stoga i najkobnijih tendenci rasparčavanja, podrobnije je bio interpretiran najbliži svakodnevni modus bitka-u-svetu, *brinući* bitak pri onome unutarsvetski priručnom. No, nakon što je sama *briga* ontološki granično obuhvaćena i svedena na njen egzistencijalni osnov – vremenitost, *brinjenje* može sa svoje strane da bude *izričito* pojmljeno iz brige, odnosno vremenitosti.

Analiza vremenitosti brinjenja najpre se drži modusa obazirnog imanja-posla sa onim priručnim. Potom ona sledi egzistencijalno-vremenitu mogućnost modifikacije obazirnog brinjenja u „samo" tamo-gledajuće otkrivanje onoga unutarsvetski bivstvujućeg u smislu izvesnih mogućnosti znanstvenog istraživanja. Interpretacija vremenitosti kako obazirnog tako i teorijski brinućeg bitka pri onome *unutarsvetski* priručnom i predručnom istodobno pokazuje kako je ta ista vremenitost unapred već uslov mogućnosti bitak-u-svetu, uslov mogućnosti u kojem se osniva bitak pri onome unutar*svetski* bivstvujućem uopšte. Tematska analiza vremenite konstitucije bitka-u-svetu vodi do pitanjâ: na koji način je nešto takvo poput sveta uopšte mogućno, u kojem smislu svet *jeste*, šta i kako transcendira svet, kako je ono „nezavisno" unutarsvetski bivstvujuće „zajedno povezano" sa transcendirajućim svetom? *Ontološka ekspozicija* ovih pitanja nije već i odgovaranje na njih. Nasuprot tome, ona doista postiže prethodno nužno razjašnjavanje *onih* struktura s obzirom na koje hoće da bude postavljen problem transcendencije. Egzistencijalno-vremenita interpretacija bitka-u-svetu razmatra tri stvari: a) vremenitost obazirnog brinjenja; b) vremeniti smisao modifikacije obazirnog brinjenja u teorijsko saznavanje onoga unutarsvetski predručnog; c) vremeniti problem transcendence sveta.

a) Vremenitost obazirnog brinjenja

Kako zadobijamo pravac pogleda za analizu vremenitosti brinjenja? Brinući bitak pri „svetu" nazvali smo ophod u okolnom svetu i sa njime.[185] Kao egzemplarne fenomene bitka pri ... izabrali smo

185 Uporediti § 15, str. 97 i dalje.

upotrebljavanje, bavljenje, uspostavljanje onoga priručnog i njegove deficijentne i indiferentne moduse, a to znači bitak pri onome što spada u svakodnevne potrebe.[186] Takođe se i svojstvena egzistencija tubitka drži u takvom brinjenju – čak i onda kada ona ostaje „ravnodušna" prema njemu. Ono brinuto priručno ne prouzrokuje brinjenje tako da bi brinjenje nastajalo tek na osnovu dejstava unutarsvetskog bića. Niti se bitak pri onome priručnom može ontički objasniti iz tog priručnog, niti to priručno može, obrnuto, da bude izvedeno iz bitka pri tom priručnom. Brinjenje kao vrsta bitka tubitka i ono brinuto kao unutarsvetski priručno, međutim, takođe nisu ni samo *zajedno predručni*. Pa ipak, među njima opstoji jedan „sklop povezanosti". Sa ispravno razumljenog Sa-čime ophoda pada neka svetlost na sam brinući ophod. Obrnuto, promašivanje fenomenalne strukture tog Sa-čime ophoda ima za posledicu previđanje egzistencijalne ustrojenosti ophođenja. Za analizu najbliže susretajućeg bića je, doduše, već jedan suštinski dobitak ako ne bude preskočen specifični priborski karakter tog bića. Međutim, valjalo bi da se povrh toga razume da brinući ophod nikada ne boravi pri nekom pojedinačnom priboru. Upotrebljavanje jednog određenog pribora i bavljenje njime, ostaju kao takvi orijentisani na neki sklop povezanosti pribora. Ako na primer tražimo neki „odloženi" pribor, onda pri tome nije ni jedino ni primarno mneno samo to traženo u jednom izolovanom „aktu", nego je već prethodno otkrit krug celine pribora. Svo „idenje ka delu" i zahvatanje ne nailazi iz Ničega na jedan izolovano prethodno dati pribor, nego se iz svagda već otključenog sveta dêla u zahvatu vraća natrag na jedan pribor.

Iz ovoga se za analizu ophoda, koja se namerila na njegovo Sa-čime, odalo uputstvo da se egzistirajući bitak pri brinutom biću upravo ne orijentiše na neki izolovani priručni pribor nego na celinu pribora. Na to shvatanje toga Sa-čim ophoda prisiljava i promišljajuće prisećanje na ističući karakter bitka priručnog pribora – *udovoljenje*.[187] Ovaj termin mi razumemo ontološki. Beseda: *sa* njim je tako da *pri* nečemu ima svoju udovoljenost, ne treba ontički

186 Uporediti § 12, str. 85–86.
187 Uporediti § 18, str. 114 i dalje.

da ustanovi neku činjenicu nego da pokaže vrstu bitka onoga priručnog. Odnosni karakter udovoljenja, toga „sa ... pri ...", nagoveštava da je *jedan* pribor ontološki nemogućan. Neka je, doduše, priručan samo jedan jedini pribor i neka ostali „nedostaju". Ali, u tome se obelodanjuje pripadnost onoga upravo priručnog nekome drugom. Brinući ophod može pustiti uopšte onome priručnom da obazirno susreće samo onda kada on već razume nešto takvo poput udovoljenja koje ono ima svagda sa nečim pri nečemu. Obazirno-otkrivajući bitak pri ... brinjenja jedno je pustiti-da-udovolji, a to znači razumevajuće projektovanje udovoljenja. *Ako pustiti-da-udovolji sačinjava egzistencijalnu strukturu brinjenja, a brinjenje kao bitak pri ... pripada suštinskoj ustrojenosti brige, i ako se briga sa svoje strane osniva u vremenitosti, onda egzistencijalan uslov mogućnosti tog pustiti-da-udovolji mora da bude tražen u nekom modusu vremenovanja vremenitosti.*

U najjednostavnijem rukovanju jednim priborom leži to pustiti-da-udovolji. Njegovo Pri-čemu poseduje karakter onoga Čemu, Da-šta: u pogledu na to pribor jeste primenljiv odnosno u primeni. Razumljenje toga Čemu, a to znači onoga Pri-čemu udovoljenja, poseduje vremenitu strukturu očekivanja. Očekujući to Čemu, jedino brinjenje može istodobno da se vrati natrag na nešto takvo sa čime ono ima udovoljenje. *Očekivanje* toga Pri-čemu ujedno sa *zadržavanjem* onoga Sa-čime udovoljenja omogućuje u svom ekstatičkom jedinstvu specifično baveće osadašnjavanje pribora.

Očekivanje onoga Čemu nije ni razmatranje „svrhe" niti iščekivanje predstojećeg postajanja gotovim dela koje treba uspostaviti. Ono uopšte nema karakter nekog tematskog shvatanja. Ali, i zadržavanje onoga sa čime ono ima udovoljenje ne znači neko tematsko utvrđivanje. Baveći ophod drži se isto tako malo samo prema onome Pri-čemu kao i prema onome Sa-čime onoga pustiti-da-udovolji. Pre se to pustiti-da-udovolji konstituiše u jedinstvu očekujućeg zadržavanja, i to tako da iz njega proističuće osadašnjavanje omogućava karakteristično izrastanje brinjenja u njegovom svetu pribora. „Svojstveno", sasvim predano bavljenje sa ... nije ni samo pri delu niti samo pri priboru za rad, niti je pri oba „zajedno". Pustiti-da-udovolji, koje se osniva u vremenitosti, već je utemeljilo jedinstvo odnosâ u kojima se brinjenje obazirno „kreće".

Za vremenitost koja konstituiše ono pustiti-da-udovolji, suštinsko je jedno specifično *zaboravljanje*. Da bi „izgubljeno" u svetu pribora moglo „zbilja" da ide ka delu i da se bavi njime, sopstvo mora da zaboravi sebe. Međutim, ukoliko u jedinstvu vremenovanja brinjenja svagda vodi neko *očekivanje*, onda je ipak, kao što ćemo još da pokažemo, vlastito moći-biti brinućeg tubitka stavljeno u brigu.

Očekujući-zadržavajuće osadašnjavanje konstituiše prisnost primereno kojoj se tubitak kao biti-jedan-sa-drugim „snalazi" u javnom okolnom svetu. Ono pustiti-da-udovolji mi egzistencijalno razumemo kao neko pustiti-da-„jeste". Na svom osnovu ono priručno može, *kao ono biće* koje ono jeste, da susreće za obazir. Vremenitost brinjenja mi stoga možemo da učinimo još razgovetnijim ako obratimo pažnju na *one* moduse obazirnog pustiti-da-susretne koji su ranije[188] bili okarakterisani kao upadljivost, nametljivost i kivnost. Priručni pribor s obzirom na svoje „istinito Po-sebi" upravo ne susreće za neko tematsko opažanje stvari nego u neupadljivosti onoga „samorazumljivo" „objektivno" prethodno nalažljivog. Ali, ako je u celini tog bića nešto upadljivo, onda u tome leži mogućnost da se celina pribora kao takva nameće zajedno sa ostalim. Kako mora da bude egzistencijalno strukturirano ono pustiti-da-udovolji da bi moglo da pusti nešto upadljivo da susretne? Pitanje sada ne cilja na faktičke povode koji pažnju upravljaju na nešto prethodno dato, nego na ontološki smisao te upravljivosti kao takve.

Ono neprimenljivo, na primer određeno zakazivanje nekog pribora za rad, može da bude upadljivo samo u jednom bavećem ophodu i za njega. Čak i najoštrije i najustrajnije „opažanje" i „predstavljanje" stvari ne bi nikada moglo da otkrije nešto takvo poput oštećenja pribora za rad. Rukovanje mora moći da bude ometeno, da bi susrelo ono nespretno za rukovanje. Ali, šta to *ontološki* znači? Očekujući-zadržavajuće osadašnjavanje biva onim što se kasnije ispostavlja kao oštećenje zaustavljeno s obzirom na njegovo izrastanje u odnosima udovoljenja. Osadašnjavanje, koje jednakoizvorno očekuje ono Čemu, biva čvrsto držano pri upotrebljenom priboru, i to tako da tek sada izričito susreću ono Čemu, Da-šta i ono Da-bi.

188 Uporediti § 16, str. 103 i dalje.

Pa ipak, sâmo osadašnjavanje može da naiđe na nešto što je nepodobno za ... opet samo ukoliko se ono već kreće u nekom očekujućem zadržavanju onoga sa čime ono ima svoje udovoljenje pri nečemu. Osadašnjavanje biva „zaustavljeno", kazuje: ono se premešta – u jedinstvu sa zadržavajućim očekivanjem – još više u samo sebe i tako konstituiše „pregledanje", ispitivanje i odstranjivanje smetnje. Kada bi brinući ophod bio samo jedan sled „u vremenu" proticajućih „doživljaja", pa bili ti „doživljaji" ma koliko prilježno „asocirani", neko pustiti-da-susretne upadljivog, neprimenljivog pribora ostalo bi ontološki nemogućno. To pustiti-da-udovolji mora kao takvo, šta god da ono na sklopu povezanosti pribora učini ophodno pristupačnim, da se osniva u ekstatičkom jedinstvu očekujući-zadržavajućeg osadašnjavanja.

A kako je mogućno „ustanovljavanje" onoga nedostajućeg, a to znači onoga nepriručnog, a ne samo onoga nespretno priručnog? Ono nepriručno biva obazirno otkrito u *nestalosti*. Ta nestalost, i u njoj fundirano „konstatovanje" toga ne-biti-predručan nečega, poseduje svoje vlastite egzistencijalne pretpostavke. Nestalost nikako nije neko neosadašnjavanje, nego je jedan deficijentan modus sadašnjosti u smislu neosadašnjavanja nečega iščekivanog odnosno nečega uvek već raspoloživog. Kada obazirno pustiti-da-udovolji ne bi „samo od sebe" *očekivalo* ono brinuto, i kada se očekivanje ne bi vremenovalo u *jedinstvu sa* nekim osadašnjavanjem, onda tubitak nikada ne bi mogao da „nađe" da nešto nedostaje.

Obrnuto, mogućnost onoga *postati-iznenađen* nečim osniva se u tome što *očekujuće* osadašnjavanje nekog priručnog *ne očekuje* nešto drugo koje stoji u nekom mogućnom sklopu povezanosti udovoljenja sa onim spomenutim priručnim. Neočekivanje izgubljenog osadašnjavanja pre svega otključuje „horizontski" prostor za igru, unutar kojega ono što njega iznenađuje može da prepadne tubitak.

Ono što brinući ophod ne savladava kao uspostavljanje, sačinjenje, ali takođe kao otklanjanje, držanje dalekim, štićenje sebe pred ..., to se razgrće u svojoj neprevladivosti. Brinjenje se miri s tim. Miriti se sa ..., međutim, jedan je vlastiti modus obazirnog pustiti-da-susretne. Na osnovu ovog otkrića brinjenje može prethodno da pronađe ono nezgodno, ometajuće, sprečavajuće, oštećujuće,

uopšte bilo šta opiruće. Vremenita struktura sebe-mirenja leži u nekom očekujući-osadašnjavajućem *nezadržavanju*. Očekujuće osadašnjavanje ne računa na primer „na" ono nepodobno ali isto tako i raspoloživo. Ne-računati sa ..., jedan je modus vođenja računa o onome na čemu se *ne* može zadržavati. Ono ne biva zaboravljeno nego zadržano, tako da ono ostaje priručno upravo *u svojoj nepodobnosti*. Takvo priručno pripada svakodnevnom sastoju faktički otključenog okolnog sveta.

Samo ukoliko je ono opiruće otkrito na osnovu ekstatičke vremenitosti brinjenja, faktički tubitak može da razume sebe u svojoj prepuštenosti nekom „svetu" čiji gospodar on nikada ne postaje. Takođe, ako brinjenje i ostane ograničeno na ono hitno u svakodnevnim potrepštinama, ono ipak nikada nije neko čisto osadašnjavanje nego proističe iz jednog očekujućeg zadržavanja na čijem osnovu, odnosno kao koji osnov, tubitak egzistira u nekom svetu. Zbog toga se faktički egzistirajući tubitak na izvestan način uvek već snalazi i u nekom stranom „svetu".

Vremenitošću fundirano pustiti-da-udovolji brinjenja jeste jedno još skroz naskroz predontološko, netematsko razumljenje udovoljenja i priručnosti. Kako vremenitost na kraju fundira i razumevanje tih određenja bitka kao takvih, biće pokazano u onome što sledi. Pre toga bi valjalo da se još konkretnije pokaže vremenitost bitka-u-svetu. U toj nameri sledićemo „nastajanje" teorijskog držanja prema „svetu" iz obazirnog brinjenja onoga priručnog. Kako obazirno tako i teorijsko otkrivanje unutarsvetskog bića fundirani su na bitku-u-svetu. Egzistencijalno-vremenita interpretacija tog obazirnog i teorijskog otkrivanja priprema vremenitu karakteristiku ove osnovne ustrojenosti tubitka.

b) Vremeniti smisao modifikacije obazirnog brinjenja u teorijsko otkrivanje onoga unutarsvetski predručnog

Ako u potezima *egzistencijalno-ontoloških* analiza pitamo o „nastajanju" *teorijskog* otkrivanja iz *obazirnog* brinjenja, onda u tome već leži da problemom ne bivaju učinjeni *ontička* povest i razvoj

znanosti, njeni faktički povodi i najbliže svrhe. Tragajući za *ontološkom genezom* teorijskog držanja mi pitamo: koji su to u ustrojenosti bitka tubitka ležeći, egzistencijalno nužni uslovi mogućnosti za to da tubitak može da egzistira na način znanstvenog istraživanja? Ovo postavljanje pitanja cilja na jedan *egzistencijalan pojam znanosti*. Od njega se razlikuje „logički" pojam koji znanost razume s obzirom na njen rezultat i određuje je kao jedan „sklop povezanosti obrazloženja-zasnivanja istinitih stavova, to jest sklop povezanosti valjanih stavova". Egzistencijalan pojam razume znanost kao način egzistencije pa time kao modus bitka-u-svetu – modus koji otkriva odnosno otključuje biće odnosno bitak. Potpuno dovoljna egzistencijalna interpretacija znanosti ipak se može sprovesti tek onda kada iz vremenitosti egzistencije budu *razjašnjeni smisao bitka i „sklop povezanosti" između bitka i istine*.[189] Razmišljanja koja slede pripremaju razumevanje *ove centralne problematike* unutar koje tek biva razvijana takođe i ideja fenomenologije za razliku od onoga uvodno naznačenog pretpojma.[190]

Odgovarajući do sada zadobijenom stupnju razmatranja, interpretaciji teorijskog držanja nametnuto je još jedno ograničenje. Mi istražujemo samo preokret obazirnog brinjenja o onome priručnom u istraživanje unutarsvetski prednalažljivog predručnog s vodećom namerom da prodremo do vremenite konstitucije bitka-u-svetu uopšte.

Nameće se da preokret od „praktički" obazirnog bavljenja, upotrebljavanja i tome sličnog u „teorijsko" istraživanje bude okarakterisan na sledeći način: čisto gledanje-tamo na biće nastaje time što se brinjenje *uzdržava* od svakog bavljenja. Ono odlučujuće u „nastajanju" teorijskog držanja tada bi ležalo u *iščezavanju* prakse. Upravo ako se kao primarna i preovladavajuća vrsta bitka faktičkog tubitka stavlja „praktičko" brinjenje, teorija će za svoju ontološku mogućnost da zahvaljuje *nedostajanju* prakse, a to znači jednoj *privaciji*. Jedino, izostavljanje nekog specifičnog bavljenja u brinućem ophodu ne ostavlja iza sebe obazir koji vodi to bavljenje jednostavno kao neki ostatak. Pre je tako da se brinjenje tada menja

189 Uporediti § 44, str. 253 i dalje.

190 Uporediti § 7, str. 47 i dalje.

naročito u neko samo-se-obazirati. Međutim, time još nikako nije dosegnuto „teorijsko" držanje znanosti. Naprotiv, prebivanje koje izostaje zajedno sa bavljenjem može da poprimi karakter jednog izoštrenijeg obazira kao „pregledanje", preispitivanje onoga dosegnutog, kao pregled upravo „mirno ležećeg poslovanja". Uzdržavanje od upotrebe pribora tako je malo već „teorija" da prebivajući, „razmatrajući" obazir ostaje potpuno vezan za brinuti, priručni pribor. „Praktički" ophod poseduje svoje *vlastite* načine prebivanja. I kao što je praksi svojstven njen specifičan vizir („teorija"), tako ni teorijsko istraživanje nije bez svoje vlastite prakse. Otčitavanju mernih brojeva kao rezultata nekog ekperimenta često je potrebna jedna zapletena „tehnička" izgradnja rasporeda opita. Posmatranje mikroskopom upućeno je na uspostavljanje „preparata". Arheološko iskopavanje, koje prethodi interpretaciji „nalaza", iziskuje najgrublja bavljenja. Međutim, i „najapstraktnija" izrada problemâ i fiksiranje onoga zadobijenog bavi se na primer pisaćim priborom. Ma koliko ti sastavni delovi znanstvenog istraživanja bili „neinteresantni" i „samorazumljivi, oni ontološki nikako nisu beznačajni. Neka se izričito upućivanje na to da znanstveno držanje kao način bitka-u-svetu nije samo „čisto duhovna delatnost", i odlikuje nepriličnošću i suvišnošću. Samo kada na toj trivijalnosti ne bi postalo razgovetno da nikako nije tako očigledno, kuda to zapravo prolazi ontološka granica između „teorijskog" i „ateorijskog" držanja!

Isticalo se da svo bavljenje u znanosti stoji samo u službi čistog razmatranja, istraživajućeg otkrivanja i otključenja „samih stvari". „Viđenje", uzeto u najširem smislu, upravlja svim „pripremama" i zadržava prednost. „Neka se neko saznanje odnosi na predmete na ma koji način i ma kakvim sredstvima, ipak je ono čime se ono na njih neposredno odnosi *i na šta svo mišljenje cilja kao na sredstvo* (kurz. M. H.), *zor*."[191] Svaku interpretaciju saznanja, od početaka grčke ontologije do danas, vodi ideja jednog intuitus-a, bio on faktički dosežan ili ne. Primereno prednosti „viđenja", ukazivanje na egzistencijalnu genezu znanosti moraće da započne kod karakterisanja *obazira* koji vodi „praktičko" brinjenje.

191 Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*,[2] str. 33.

Obazir se kreće u odnosima udovoljenja priručnog sklopa povezanosti pribora. On stoji i sâm opet pod vođstvom jednog više ili manje izričitog pregleda celine pribora svagdašnjeg sveta pribora i njemu pripadnog javnog okolnog sveta. Pregled nije samo neko naknadno gomilanje onoga predručnog. Ono suštinsko na pregledu je primarno razumljenje celovitosti udovoljenja, unutar koje svagda započinje faktičko brinjenje. Pregled koji osvetljava brinjenje prima svoju „svetlost" iz onoga moći-biti tubitka, *radi kojega* brinjenje egzistira kao briga. „Pregledni" obazir brinjenja *dovodi* tubitku u svagdašnjem upotrebljavanju i bavljenju ono priručno *bliže* na način izlaganja onoga viziranog. Specifično, obazirno-izlagajuće približavanje onoga brinutog nazivamo *razmišljanje*. Njegova osobita shema je ono „ako-tada": ako ovo ili ono treba da bude na primer uspostavljeno, uzeto u upotrebu, sačuvano, tada su potrebna ova ili ona sredstva, ovi ili oni putevi, ove ili one okolnosti, prilike. Obazirno razmišljanje osvetljava svagdašnji faktički položaj tubitka u njegovom brinutom okolnom svetu. Prema tome, ono nikada ne „konstatuje" samo ono biti-predručan nekog bića, odnosno njegova svojstva. Razmišljanje može da se sprovodi i da ono u njemu obazirno približeno sâmo nije na dohvat ruke priručno i da nije prisustvujući u najbližem vidokrugu. Dovođenje bliže okolnog sveta u obazirnom razmišljanju ima egzistencijalni smisao jednog *osadašnjavanja*. Jer *pred*očavanje-*po*sadašnjavanje [Vergegenwärtigung], samo je jedan modus osadašnjavanja [Gegenwärtigung]. U njemu razmišljanje direktno ugleda ono nepriručno potrebno. Predočavajući obazir ne odnosi se recimo na „puke predstave".

Obazirno osadašnjavanje je, međutim, jedan višestruko fundirani fenomen. Ono najpre pripada svagda nekom potpunom ekstatičkom jedinstvu vremenitosti. Ono se osniva u jednom *zadržavanju* sklopa povezanosti pribora, te brinući njega tubitak *očekuje* neku mogućnost. Ono što je u očekujućem zadržavanju već otvoreno dovodi bliže razmišljajuće osadašnjavanje odnosno predočavanje. Ali, da bi razmišljanje moglo da se kreće u shemi onoga „ako – tada", brinjenje mora „pregledno" već da razume jedan sklop povezanosti udovoljenja. Ono što biva oslovljeno tim „Ako" mora

već biti razumljeno *kao to i to*. Za to se ne zahteva da se razumevanje pribora izrazi u nekoj predikaciji. Shema „nešto kao nešto" već je predskicirana u strukturi pretpredikativnog razumljenja. Kao-struktura se ontološki osniva u vremenitosti razumljenja. Samo ukoliko se tubitak, očekujući neku mogućnost, a to ovde znači neko Čemu, Da-šta, vratio na neko Da-to, a to znači samo ukoliko zadrži neko priručno, može *obrnuto* tom očekujućem zadržavanju pripadno osadašnjavanje, započinjući kod toga zadržanog, da njega u njegovoj upućenosti na ono Čemu, Da-šta, *izričito dovede bliže*. Približavajuće razmišljanje mora da se u shemi osadašnjavanja učini primerenim vrsti bitka onoga što treba približiti. Karakter udovoljenja onoga priručnog biva razmišljanjem približen, a ne tek otkrit, samo tako da to razmišljanje ono *pri čemu* to priručno s nečim ima neku udovoljenost pušta da se obazirno vidi *kao* ta udovoljenost.

Ukorenjenost sadašnjosti u budućnosti i bilosti je egzistencijalno-vremeniti uslov mogućnosti za to da ono u razumljenju obazirnog razumevanja projektovano može da bude dovedeno bliže u nekom osadašnjavanju, i to tako da pri tome sadašnjost mora sebe da učini primerenom onome susretajućem u horizontu očekujućeg zadržavanja, a to znači da mora sebe da izloži u shemi Kao-strukture. Time je dat odgovor na ranije postavljeno pitanje, da li Kao-struktura stoji u nekom egzistencijalno-ontološkom sklopu povezanosti s fenomenom projekta.[192] *To „Kao" se – poput razumljenja i izlaganja – osniva uopšte u ekstatički-horizontskom jedinstvu vremenitosti.* Pri fundamentalnoj analizi bitka, i to u sklopu povezanosti interpretacije onoga „jeste" koje kao kopula daje „izraz" oslovljavanju nečega *kao* nečega, moramo Kao-fenomen iznova da učinimo temom i da pojam „sheme" egzistencijalno granično obuhvatimo.

Pa ipak, šta treba vremenito karakterisanje obazirnog razmišljanja i njegovih shema da doprinese odgovaranju na lebdeće pitanje o genezi teorijskog držanja? Samo toliko da ono čini razgovetnijim tubitku primerenu situaciju preokreta od obazirnog brinjenja

192 Uporediti § 32, str. 186–187.

u teorijsko otkrivanje. Neka se pokuša s analizom samog preokreta po niti vodilji nekog elementarnog iskaza obazirnog razmišljanja i njegovih mogućnih modifikacija.

U obazirnoj upotrebi pribora za rad možemo da kažemo: čekić je suviše težak, odnosno suviše lak. Takođe stav: čekić je težak, može da dâ izraz jednom brinućem razmišljanju i da znači: on nije lak, a to znači da on za rukovanje iziskuje silu, odnosno da će on da oteža baratanje. Taj stav, međutim, *može* takođe da kazuje: predležeće biće koje mi obazirno već poznajemo kao čekić, poseduje težinu, a to znači „svojstvo" teže: ono vrši neki pritisak na svoju podlogu: pri udaljavanju te podloge ono pada. Tako razumljena beseda više nije govorena u horizontu očekujućeg zadržavanja neke celine pribora i njenih odnosa udovoljenja. To kazano je crpeno u pogledu na ono što je svojstveno nekom „masom opremljenom" biću kao takvom. To sada vizirano nije svojstveno čekiću kao priboru za rad nego kao telesnoj stvari koja podleže zakonu teže. Obazirna beseda o „suviše težak" odnosno „suviše lak" sada ne poseduje više nikakav „smisao", a to znači da sada susretajuće biće ne odaje po samom sebi ništa u odnosu na šta bi ono moglo da bude „nahođeno" kao suviše teško, odnosno suviše lako.

U čemu leži to da se u modifikovanoj besedi drugačije pokazuje njeno O-čemu, težak čekić? Ne u tome što se mi odričemo bavljenja, ali ni u tome što samo *skrećemo* pogled s priborskog karaktera tog bića, nego u tome što mi *na* to susretajuće priručno „na novi način" gledamo – kao na ono predručno. *Preokrenulo se razumevanje bitka* koje vodi brinući ophod sa unutarsvetskim bićem. Ali, da li se time što mi, umesto da obazirno razmišljamo o onome priručnom, njega „shvatamo" kao ono predručno, već konstituiše neko znanstveno držanje? Povrh toga, temom znanstvenog istraživanja i određivanja ipak može da se učini i ono priručno, na primer pri istraživanju nekog okolnog sveta, miljea u sklopu povezanosti neke istorijske biografije. Svakodnevno priručni sklop povezanosti pribora, njegovo povesno nastajanje, iskorišćavanje, njegova faktička uloga u tubitku predmet je znanosti o privredi. Nije potrebno da ono priručno izgubi svoj priborski karakter da bi moglo da postane „objekat" neke znanosti. Čini se da modifikacija razumevanja

bitka nije nužno konstitutivna za genezu teorijskog držanja „prema stvarima". Izvesno – ako modifikacija treba da kazuje: promena u razumljenju razumljene vrste bitka predležećeg bića.

Za prvo označavanje geneze teorijskog držanja iz obazira postavili smo u osnov jedan način teorijskog shvatanja unutarsvetskog bića, fizičke prirode, kod koje modifikacija razumevanja bitka izlazi na jednako sa nekim preokretom. U „fizikalnom" iskazu „čekić je težak" ne biva *previđen* samo karakter pribora za rad susretajućeg bića, nego ujedno sa tim i ono što pripada svakom priručnom priboru: njegovo mesto. Ono postaje nevažno. Ne da bi ono predručno uopšte izgubilo svoju „lokaciju". Mesto postaje jedan položaj-u-prostor-vremenu, jedna „tačka sveta" koja se ne odlikuje nikakvom razlikom od neke druge. U tome leži: okolosvetski omeđena mnogostrukost mesta priručnog pribora ne biva modifikovana jedino u neku čistu mnogostrukost položaja, nego biću okolnog sveta bivaju uopšte *raskinute međe*. Sveukupnost onoga predručnog postaje tema.

U slučaju koji je pred nama modifikaciji razumevanja bitka pripada jedno raskidanje međa okolnog sveta. Po niti vodilji od sada vodećeg razumljenja bitka u smislu predručnosti, međutim, raskidanje međa istodobno postaje jedno granično obuhvatanje „regije" onoga predručnog. Što je primerenije u vodećem razumevanju bitka razumljen bitak bića koje treba istraživati, a time i što je primerenije u svojim osnovnim određenjima artikulisana celina bića kao mogućnog područja stvari jedne znanosti, utoliko sigurija postaje svagdašnja perspektiva metodičkog ispitivanja.

Klasičan primer za povesni razvoj jedne znanosti, a istodobno i za ontološku genezu, jeste nastajanje matematičke fizike. Ono odlučujuće za njeno obrazovanje ne leži ni u višem procenjivanju posmatranja „činjenica" niti u „primeni" matematike u određivanju prirodnih dešavanja – nego u *matematičkom projektu same prirode*. Taj projekat prethodno otkriva nešto stalno predručno (materiju) i otvara horizont za vodeći pogled na njegove kvantitativno odredive konstitutivne momente (kretanje, silu, lokaciju i vreme). Tek „u svetlosti" jedne na taj način projektovane prirode može nešto takvo poput neke „činjenice" da bude pronađeno i postavljeno za

jedan opit koji je regulativno granično obuhvaćen iz tog projekta. „Utemeljenje" „znanosti o činjenicama" postalo je mogućno samo time što su istraživači razumeli: načelno nema nikakvih „pukih činjenica". Na matematičkom projektu prirode opet nije primarno odlučujuće ono matematičko kao takvo, nego da on *otključuje* jedan *Apriori*. Pa tako se onda i ono uzorno na matematičkoj prirodnoj znanosti ne sastoji u njenoj specifičnoj egzaktnosti i obaveznosti za „Svakoga", nego u tome što je u njoj tematsko biće otkrito *onako* kako biće jedino i može da bude otkrito: u prethodnom projektu njegove ustrojenosti bitka. Izradom osnovnih pojmova vodećeg razumevanja bitka determinišu se niti vodilje metodâ, strukture pojmovnosti, pripadna mogućnost istine i izvesnosti, vrsta obrazloženja-utemeljenja i dokazivanja, modus obavezanosti i vrsta saopštavanja. Celina ovih momenata konstituiše potpuni egzistencijalan pojam znanosti.

Znanstevni projekat svagda već bilo kako susretajućeg bića pušta da se izričito razume njegova vrsta bitka, i to tako da time postaju otvoreni mogućni putevi ka čistom otkrivanju unutarsvetskog bića. Celinu tog projektovanja, kojem pripadaju artikulacija razumevanja bitka, njime vođeno granično obuhvatanje područja stvari i predskiciranje tom biću primerene pojmovnosti, nazivamo *tematizovanje*. Ono cilja na jedno slobodno davanje unutarsvetski susretajućeg bića na taj način što se to biće može „baciti u susret" nekom pukom otkrivanju, a to znači što ono može da postane objekat. Tematizovanje objektiviše. Ono ne „stavlja" tek biće, nego ga tako slobodno daje da ono postaje „objektivno" ispitivo i odredivo. Objektivirajući bitak pri onome unutarsvetski predručnom poseduje karakter jednog *izuzetnog osadašnjavanja*.[193] Ono se razlikuje

193 Teza da sve saznanje cilja na „zor" ima vremeniti smisao: sve saznavanje je osadašnjavanje. Neka ovde ostane još neodlučeno: da li svaka znanost, pa da li čak i filozofsko saznanje cilja na neko osadašnjavanje. – Za karakaterisanje čulnog opažaja Huserl upotrebljava izraz „osadašnjavanje". Uporediti *Logische Untersuchungen*, 1. izd. (1901) tom II, str. 588 i 620. *Intencionalna* analiza opažaja i zora uopšte morala je da nametne ovu „vremenitu" oznaku fenomena. Da se i kako se intencionalnost „svesti" *osniva* u ekstatičkoj vremenitosti tubitka, pokazaće sledeći odsek.

od sadašnjosti obazira pre svega time što otkrivanje dotične znanosti očekuje jedino otkritost onoga predručnog. Ovo očekivanje otkritosti egzistencijelno se osniva u jednoj odlučnosti tubitka, kojom on sebe projektuje na ono moći-biti u „istini". Taj projekat je mogućan zato što bitak-u-svetu sačinjava jedno određenje egzistencije tubitka. Izvor znanosti iz svojstvene egzistencije ovde se ne može dalje slediti. Valjalo bi da se sada razume samo to, da i kako tematizovanje unutarsvetskog bića ima za pretpostavku osnovnu ustrojenost tubitka, bitak-u-svetu.

Da bi tematizovanje onoga predručnog, znanstveni projekat prirode, postalo mogućno, *tubitak mora da transcendira* tematsko biće. Transcendenca se ne sastoji u objektivisanju, nego objektivisanje pretpostavlja transcendenciju. Međutim, ako je tematizovanje onoga unutarsvetski predručnog jedan preokret obazirno otkrivajućeg brinjenja, onda „praktičkom" bitku pri onome priručnom već mora u osnovi da leži neka transcendenca tubitka.

Dalje, ako tematizovanje modifikuje i artikuliše razumevanje bitka, onda tematizujuće biće, tubitak, ukoliko egzistira mora već da razume nešto takvo poput bitka. Razumljenje bitka može da ostane neutralno. Priručnost i predručnost tada još nisu različiti i još manje su ontološki pojmljeni. Ali, da bi tubitak mogao da se ophodi s nekim sklopom povezanosti pribora, on mora da razume, premda netematski, nešto takvo poput udovoljenja: *njemu mora biti otključen jedan svet.* Taj svet je otključen s faktičkom egzistencijom tubitka, samo ukoliko to biće suštinski egzistira kao bitak-u-svetu. I ako se bitak tubitka potpuno osniva u vremenitosti, onda vremenitost mora da omogućava bitak-u-svetu, a time i transcendencu tubitka koja sa svoje strane nosi brinući – bilo teorijski bilo praktički – bitak pri unutarsvetskom biću.

c) Vremeniti problem transcendence sveta

U obazirnom brinjenju uključeno razumljenje jedne celovitosti udovoljenja osniva se u nekom prethodnom razumljenju odnosa onoga Da-bi, Da-šta (Čemu), Da-to (Za-to), Radi. Sklop povezanosti

ovih odnosa bio je ranije[194] ispostavljen kao značenjskost. Njeno jedinstvo sačinjava ono što nazivamo svet. Postavlja se pitanje: kako je nešto takvo poput sveta ontološki mogućno u njegovom jedinstvu s tubitkom? Na koji način svet mora *biti* da bi tubitak mogao da egzistira kao bitak-u-svetu?

Tubitak egzistira radi nekog moći-biti sebe samog. Egzistirajući on je bačen, a kao bačen on je izručen biću koje mu je potrebno *da* bi mogao biti onako kako jeste, naime, *radi* samog sebe. Ukoliko tubitak faktički egzistira, on razume sebe u tom sklopu povezanosti toga Radi samoga sebe s nekim svagdašnjim Da-bi. *Ono U-čemu* egzistirajući tubitak razume *sebe* – to *jeste* s njegovom faktičkom egzistencijom tu, to postoji. To U-čemu primarnog samorazumevanja poseduje vrstu bitka tubitka. Tubitak egzistirajući *jeste* svoj svet.

Bitak tubitka smo odredili kao brigu. Njen ontološki smisao je vremenitost. Bilo je pokazano da i kako vremenitost konstituiše otključenost onoga Tu. U otključenosti toga Tu sa-otključen je svet. Jedinstvo značenjskosti, a to znači ontološka ustrojenost sveta, tada mora isto tako da se osniva u vremenitosti. *Egzistencijalno-vremeniti uslov mogućnosti sveta leži u tome da vremenitost kao ekstatičko jedinstvo poseduje nešto takvo poput horizonta.* Ekstaze nisu jednostavno odmicanja ka ... Pre je tako da ekstazi pripada neko „Kamo" odmicanja. To Kamo ekstaze nazivamo horizontska shema. Ekstatički horizont je različit u svakoj od tri ekstaze. Shema u kojoj tubitak *buduće*, svojstveno ili nesvojstveno, budući-dolazi k sebi, jeste ono *Radi sebe*. Shemu u kojoj je tubitak samom sebi u nahođenju otključen kao bačeni tubitak, shvatamo kao ono *Pred-čim* bačenosti odnosno kao Na-šta, Čemu prepuštenosti. Ona označava horizontsku strukturu *bilosti*. Radi sebe egzistirajući u prepuštenosti samom sebi kao bačeni tubitak, tubitak kao bitak pri ... istodobno osadašnjavajući jeste. Horizontska shema *sadašnjosti* biva određena onim *Da-bi*.

Jedinstvo horizontskih shema budućnosti, bilosti i sadašnjosti osniva se u ekstatičkom jedinstvu vremenitosti. Horizont cele

194 Uporediti § 18, str. 118 i dalje.

vremenitosti određuje ono *tamo-na-čemu* je faktički egzistirajuće biće suštinski *otključeno*. S faktičkim tu-bitkom je svagda u horizontu budućnosti projektovano svagda neko moći-biti, u horizontu bilosti je otključeno ono „već biti", i u horizontu sadašnjosti je otkrito ono brinuto. Horizontsko jedinstvo shema ekstaza omogućava izvorni sklop povezanosti Da-bi-odnosa sa onim Radi. U tome leži: na osnovu horizontske ustrojenosti ekstatičkog jedinstva vremenitosti, biću koje je svagda svoje Tu pripada nešto poput otključenog sveta.

Kao što sadašnjost u jedinstvu vremenovanja vremenitosti prostiče iz budućnosti i bilosti, tako se jednakoizvorno s horizontima budućnosti i bilosti vremenuje horizont neke sadašnjosti. Utoliko što tubitak sebe vremenuje – *jeste* takođe i jedan svet. S obzirom na svoj bitak, vremenujući sebe kao vremenitost na osnovu njene ekstatički-horizontske ustrojenosti, tubitak *jeste* suštinski „u nekom svetu". Svet nije ni predručan ni priručan nego se vremenuje u vremenitosti. On „jeste tu, postoji" sa onim Izvan-sebe od ekstaza. Ako ne egzistira nikakav *tubitak*, onda takođe „nije tu, ne postoji" nijedan svet.

Faktički brinući bitak pri onome priručnom, tematizovanje onoga predručnog i objektivišuće otkrivanje tog bića, *već pretpostavljaju svet*, a to znači da su oni mogući samo kao načini bitka-u-svetu. Osnivajući se u horizontskom jedinstvu ekstatičke vremenitosti, svet je transcendentan. On mora već biti ekstatički otključen, da bi polazeći od njega unutarsvetsko biće moglo da susreće. Ekstatički se vremenitost već drži u horizontima svojih ekstaza i dolazi natrag, vremenujući se, na u onome Tu susretajuće biće. S faktičkom egzistencijom tubitka susreće već i unutarsvetsko biće. Da je takvo biće otkrito zajedno s vlastitim Tu egzistencije, ne stoji do samovolje tubitka. Samo ono *šta* on svagda, u *kojem* pravcu, *koliko daleko* i *kako* on otkriva i otključuje – samo to je stvar njegove slobode, iako uvek u granicama njegove bačenosti.

Odnosi značenjskosti koji određuju strukturu sveta, stoga, nisu nikakva mreža formi kojom neki besvetovni subjekat presvlači neki materijal. Pre će biti da faktički tubitak dolazi, ekstatički razumevajući sebe i svoj svet u jedinstvu onoga Tu, iz tih horizonata

natrag na u njima susretajuće biće. Razumevajuće dolaženje natrag na ... egzistencijalni je smisao osadašnjavajućeg pustiti-da-susretne bića koje zbog toga biva nazvano unutarsvetskim. Svet je gotovo već „mnogo dalje vani" nego što to ikada može biti neki objekat. „Problem transcendence" ne može biti doveden do pitanja: kako neki subjekat dolazi vani do nekog objekta, pri čemu celokupnost objekata biva identifikovana sa idejom sveta. Treba pitati: šta ontološki omogućava to da biće može unutarsvetski da susreće i da kao susretajuće biće može da bude objektivisano? Povratak na ekstatičko-horizontski fundiranu transcendencu sveta daje odgovor.

Ako se „subjekat" ontološki pojmi kao egzistirajući tubitak čiji se bitak osniva u vremenitosti, onda se mora kazati: svet jeste „subjektivan". Ali, taj „subjektivni" svet je tada kao vremenito-transcendentan svet „objektivniji" od svakog mogućnog „objekta".

Svođenjem bitka-u-svetu na ekstatički-horizontsko jedinstvo vremenitosti, egzistencijalno-ontološka mogućnost te osnovne ustrojenosti tubitka učinjena je razumljivom. Istodobno postaje razgovetno da konkretna izrada strukture sveta uopšte i njenih mogućnih varijacija može da bude zahvaćena samo ako je ontologija mogućnog unutarsvetskog bića dovoljno sigurno orijentisana na neku razjašnjenu ideju bitka uopšte. Mogućna interpretacija te ideje zahteva pre toga ispostavljanje vremenitosti tubitka, kojoj služi sadašnje karakterisanje bitka-u-svetu.

§ 70. Vremenitost tubitku primerene prostornosti

Iako izraz „vremenitost" ne znači ono što beseda o „prostoru i vremenu" razume kao vreme, ipak se čini da i prostornost sačinjava jednu odgovarajuću osnovnu određenost tubitka poput vremenitosti. Stoga se čini da egzistencijalno-vremenita analiza dolazi s prostornošću tubitka do neke granice, tako da ovo biće koje nazivamo tubitak u uporednom poretku mora da bude oslovljeno kao „vremenito", „a takođe i" kao prostorno. Da li je fenomenom koji smo upoznali kao tubitku primerenu

prostornost i pokazali kao pripadan bitku-u-svetu, egzistencijalno-vremenitoj analizi tubitka ponuđeno uporište?[195]

Da u potezima egzistencijalne interpretacije beseda o „prostorno-vremenitoj" određenosti tubitka ne može kazivati da je to biće predručno „u prostoru, a takođe i u vremenu", to više uopšte ne treba pretresati. Vremenitost je smisao bitka brige. Ustrojenost tubitka i njegovi načini da jeste, ontološki su mogući samo na osnovu vremenitosti, ne uzimajući u obzir da li se to biće javlja „u vremenu" ili ne. Ali, tada i specifična prostornost tubitka mora da se osniva u vremenitosti. S druge strane, dokaz da je ta prostornost egzistencijalno mogućna samo kroz vremenitost, ne može da cilja na to da prostor dedukuje iz vremena odnosno da ga razreši u čisto vreme. Ako prostornost tubitka biva „obuhvaćena" vremenitošću u smislu egzistencijalnog fundiranja, onda je taj sklop povezanosti, koji u daljem toku treba još da se razjasni, takođe različit od prednosti vremena naspram prostora u Kantovom smislu. Da empirijske predstave onoga „u prostoru" predručnog protiču kao psihička dešavanja „u vremenu", pa se tako i ono „fizičko" posredno dešava takođe „u vremenu", nije nikakva egzistencijalno-ontološka interpretacija prostora kao jedne forme zrenja nego ontološko ustanovljavanje proticanja onoga psihički predručnog „u vremenu".

Treba egzistencijalno-analitički da se postavi pitanje o vremenitim uslovima mogućnosti tubitku primerene prostornosti koja, sa svoje strane, fundira otkrivanje unutarsvetskog prostora. Pre toga moramo da podsetimo na to, na koji je način tubitak prostoran. Tubitak će moći *biti* prostoran samo kao briga u smislu faktički zapadajućeg egzistiranja. Negativno to kazuje: tubitak nije nikada, niti najpre, predručan u prostoru. On ne ispunjava poput neke realne stvari ili pribora jedan komad prostora, tako da je njegova granica spram njega okružujućeg prostora i sama samo jedno prostorno određenje prostora. Tubitak za-uzima – u doslovnom smislu – prostor. On nikako nije samo predručan u onom komadu prostora koji ispunjava telesno telo. Egzistirajući, on je sebi svagda već upriličio

195 Uporediti §§ 22–24, str. 134 i dalje.

jedan prostor-igre. On svagda određuje svoju vlastitu lokaciju tako što iz upriličenog prostora dolazi natrag na „mesto" koje je zaposeo. Da bismo mogli da kažemo da je tubitak predručan u prostoru na jednom položaju, mi mora da smo to biće pre toga ontološki neprimereno *shvatili*. Razlika između „prostornosti" jedne rasprostrte stvari i prostornosti tubitka takođe ne leži ni u tome što tubitak *zna* za prostor, jer zauzimanje-prostora je tako malo identično s nekim „predstavljanjem" onoga prostornog, da „predstavljanje" onoga prostornog pretpostavlja zauzimanje-prostora. Prostornost tubitka takođe ne sme da bude izložena kao nesavršenost koja se vezuje za egzistenciju na osnovu fatalnog „spajanja duha s nekim telom". Pre je tako da tubitak, zato što on „duhovno" jeste, *i samo zato*, može biti prostoran na jedan način koji nekoj rasprostrtoj telesnoj stvari ostaje suštinski nemogućan.

Sebi-upriličavanje tubitka biva konstituisano usmeravanjem i raz-daljenjem. Kako je nešto takvo egzistencijalno mogućno na osnovu vremenitosti tubitka? Fundirajuća funkcija vremenitosti za prostornost tubitka treba ukratko da bude pokazana samo onoliko koliko je to nužno za kasnija pretresanja ontološkog smisla „skopčavanja" prostora i vremena. Upriličavanju tubitka pripada sebeusmeravajuće otkrivanje nečega takvog poput *predela*. Ovim izrazom mnimo najpre ono Kamo mogućne pripadnosti okolosvetski priručnog, smestivog pribora. U svakom prethodnom nalaženju, rukovanju, preuređivanju i raspremanju pribora predeo je već otkrit. Brinući bitak-u-svetu je usmeren – sebe usmeravajući. Pripadnost poseduje suštinski odnos prema udovoljenju. Ona se faktički uvek determiniše iz sklopa povezanosti udovoljenja brinutog pribora. Odnosi udovoljenja su razumljivi samo u horizontu nekog otključenog sveta. Tek njegov horizontski karakter omogućava takođe i specifični horizont onoga Kamo predelske pripadnosti. Sebe-usmeravajuće otkrivanje predela osniva se u nekom ekstatički zadržavajućem očekivanju mogućnog Onamo i Ovamo. Sebi-upriličenje kao usmeravano očekivanje predela jednakoizvorno je i jedno približavanje (raz-daljenje) onoga priručnog i predručnog. Iz predotkrivenog predela dolazi brinjenje raz-daljujući natrag na ono najbliže. Približavanje, a ujedno i procenjivanje i merenje

odstojanja unutar raz-daljenog unutarsvetski predručnog, osnivaju se u jednom osadašnjavanju koje pripada jedinstvu vremenitosti u kojoj postaje mogućno i usmeravanje.

Pošto tubitak kao vremenitost u svom bitku ekstatičko-horizontski jeste, on može faktički i stalno sa sobom uzeti neki upriličeni prostor. S obzirom na taj ekstatički zauzeti prostor, ono Ovde svagdašnjeg faktičkog položaja odnosno situacije nikada ne znači neki prostorni položaj, nego u usmeravanju i raz-daljenju otvoreni prostor igre okruženja najbliže brinute celine pribora.

U približavanju, koje omogućava „u stvari izrastajuće" rukovanje i ono biti-zaposlen, obelodanjuje se suštinska struktura brige, zapadanje. Njegova egzistencijalno-vremenita konstitucija istaknuta je time što u njemu, pa time i u „sadašnje" fundiranom približavanju, naknadno priskače očekujuće zaboravljanje sadašnjosti. U približavajućem osadašnjavanju nečega iz njegovog Odande osadašnjavanje se, zaboravljajući to Tamo, gubi u samom sebi. Otuda dolazi to da, ako „razmatranje" unutarsvetskog bića započne u takvom osadašnjavanju, nastaje privid da je „najpre" predručna samo neka stvar, doduše ovde, ali neodređeno u nekom prostoru uopšte.

Samo na osnovu ekstatički-horizontske vremenitosti mogućna je provala tubitka u prostor. Svet nije predručan u prostoru, pa ipak prostor pušta da bude otkriven samo unutar nekog sveta. Ekstatička vremenitost tubitku primerene prostornosti čini razumljivim upravo nezavisnost prostora od vremena, a obrnuto takođe i „zavisnost" tubitka od prostora, koja se otvara u poznatom fenomenu, da su samoizlaganje tubitka i značenjski sastoj jezika uopšte uveliko provladani „prostornim predstavama". Ova prednost onoga prostornog u artikulaciji značenja i pojmova nema svoj osnov u nekoj specifičnoj moćnosti prostora nego u vrsti bitka tubitka. Suštinski [a] zapadajući, vremenitost se gubi u osadašnjavanju i razume sebe ne samo obazirno iz onoga brinutog priručnog, nego od onoga na njemu na koje osadašnjavanje stalno nailazi kao na prisustvujuće, to jest od prostornih odnosa, uzima nit vodilju za artikulaciju onoga u razumljenju uopšte razumljenog i izloživog.

§ 71. *Vremeniti smisao svakodnevice tubitka*

Analiza vremenitosti brinjenja pokazala je da suštinske strukture ustrojenosti bitka tubitka, koje su bile interpretirane *pre* ispostavljanja vremenitosti u nameri navođenja na nju, moraju i same da budu egzistencijalno *uzete natrag u vremenitost.* U prvoj polaznoj postavci analitika nije izabrala za temu jednu određenu, izuzetnu mogućnost egzistencije tubitka, nego se orijentisala na neupadljiv, prosečan način egzistiranja. Vrstu bitka u kojoj se tubitak najpre i ponajčešće drži nazvali smo *svakodnevica.*[196]

Ostalo je u tami, šta taj izraz znači u osnovi i ontološki granično obuhvaćen. Takođe se na početku istraživanja nije ponudio nikakav put da se egzistencijalno-ontološki smisao svakodnevice makar samo učini problemom. Sada se smisao bitka tubitka rasvetlio kao vremenitost. Može li još vladati neka sumnja s obzirom na egzistencijalno-vremenito značenje naziva „svakodnevica"? Pa ipak smo veoma udaljeni od nekog ontološkog pojma tog fenomena. Čak je ostalo upitno, da li je do sada sprovedena eksplikacija vremenitosti dovoljna da se granično obuhvati egzistencijalni smisao svakodnevice.

Ipak, očigledno je da svakodnevica mni *onu* vrstu da se egzistira u kojoj se tubitak drži „svih dana". Pa ipak, to „svih dana" ne znači sumu „dana" koji su tubitku dosuđeni za „vreme njegovog života". Iako to „svih dana" ne treba da bude razumljeno kalendarski, ipak se i jedna takva određenost vremena zajedno sa ostalim uvlači u značenje onoga „svakodnevno". Pa ipak, izraz svakodnevica primarno mni jedno određeno *Kako* egzistencije, koje „za vreme života" gospodari tubitkom. Mi smo u prethodnim analizama često upotrebljavali izraze „najpre i ponajčešće". „Najpre" znači: način na koji tubitak jeste „otvoren" u onome jedan-sa-drugim javnosti, pa makar da je on „u osnovi" upravo egzistencijelno i „prevazišao" svakodnevicu. „Ponajčešće" znači: način na koji se tubitak ne uvek, ali „po pravilu" pokazuje za „Svakoga".

Svakodnevica mni ono Kako primereno kojem tubitak „nehajno živi iz dana u dan", bilo u svim svojim držanjima bilo samo

196 Uporediti § 9, str. 69 i dalje.

u izvesnim, naime, u onim držanjima koja su predskicirana onim biti-jedan-sa-drugim. Tome Kako, dalje, pripada ugodnost u navici, pa makar ta navika prisiljavala i na ono što je mrsko i „odvratno". Ono sutrašnje, što svakodnevno brinjenje ostaje da očekuje, jeste ono „večno jučerašnje". Jednolikost svakodnevice uzima kao promenu ono što svagda upravo dan donosi. Svakodnevica određuje tubitak i onda kada on kao „junaka" za sebe nije izabrao ono Se.

Ovi mnogostruki karakteri svakodnevice, međutim, nikako je ne označavaju kao puki „aspekat" koji tubitak nudi ako „se" „gleda na" činjenje i poslovanje ljudi. Svakodnevica je jedan način *da jeste*, kojem svakako pripada javna otvorenost. Kao način njegovog vlastitog egzistiranja, međutim, svakodnevica je više ili manje poznata i svagdašnjem „pojedinačnom" tubitku, i to nahođenjem bledunjave neugođenosti. Tubitak može potmulo da „pati" od svakodnevice, da potone u njenoj potmulosti, da joj izmakne na taj način što za rasutost u poslovima traži novo rasipanje. Ali, egzistencija takođe može u trenutku, a naravno često i samo „za trenutak", da zagospodari svakodnevljem, iako nikada ne može da ga ugasi.

Ono što je u faktičkoj izloženosti tubitka *ontički* tako poznato da na to uopšte ne obraćamo pažnju, egzistencijalno-ontološki krije u sebi zagonetku o zagonetki. „Prirodni" horizont za prvu polaznu postavku egzistencijalne analitke tubitka *samo* je *prividno samorazumljiv*.

Ali, da li se posle dosadašnje interpretacije vremenitosti s obzirom na egzistencijalno granično obuhvatanje strukture svakodnevice mi nalazimo u položaju koji je bogatiji izgledima? Ili se na tom zbunjujućem fenomenu otvara upravo ono što je nedovoljno u prethodnoj eksplikaciji vremenitosti? Zar do sada nismo stalno zaustavljali tubitak na izvesnim položajima i situacijama i zar nismo „konsekventno" obraćali pažnju na to da se on, nehajno živeći iz dana u dan, „vremenito" *proteže* u sledu svojih dana? Jednoličnost, navika, ono „kako juče tako i danas i sutra", ono „ponajčešće" – to se ne može shvatiti bez povratka na „vremenito" protezanje tubitka.

I zar egzistirajućem tubitku ne pripada i fakat da on, provodeći svoje vreme, svakodnevno vodi računa o „vremenu" i astronomsko-kalendarski upravlja tim „računanjem"? Tek ako to svakodnevno „događanje" tubitka i računanje s „vremenom" – računanje koje on brine u tom događanju, uključimo u interpretaciju vremenitosti tubitka, orijentacija postaje dovoljno obuhvatna da ontološki smisao svakodnevice kao takve može da se učini problemom. Pa ipak, pošto nazivom svakodnevica u osnovi nije mneno ništa drugo do vremenitost, a ona omogućava *bitak* tubitka, onda dovoljno pojmovno granično obuhvatanje svakodnevice može da uspe tek u okviru načelnog pretresanja smisla bitka uopšte i njegovih mogućnih varijacija.

PETO POGLAVLJE

Vremenitost i povesnost

---

§ 72. Egzistencijalno-ontološka ekspozicija problema povesti

Svi napori egzistencijalne analitike bili su usmereni ka jednom cilju – da pronađu jednu mogućnost odgovaranja na pitanje o *smislu* bitka uopšte. Izrada tog *pitanja* zahteva granično obuhvatanje *onog* fenomena u kojem čak i nešto takvo poput bitka postaje pristupačno, fenomena *razumevanja bitka*. A razumevanje bitka pripada ustrojenosti bitka tubitka. Tek ako je ovo biće pre toga bilo dovoljno izvorno interpretirano, razumevanje bitka koje je uključeno u ustrojenosti njegovog bitka može i sâmo da bude pojmljeno, pa da na osnovu toga bude postavljeno pitanje o bitku razumljenom u njemu i o „pretpostavkama" tog razumljenja.

Iako su u pojedinačnom mnoge strukture tubitka još u tami, ipak se čini da je sa rasvetljivanjem vremenitosti kao izvornog uslova mogućnosti *brige* dosegnuta i zahtevana izvorna interpretacija tubitka. Vremenitost je bila ispostavljena u pogledu na svojstveno moći-biti-ceo tubitka. Vremenita interpretacija brige potom se obistinila dokazom vremenitosti brinućeg bitka-u-svetu. Analiza svojstvenog moći-biti-ceo razgrnula je u brizi ukorenjeni, jednakoizvorni sklop povezanosti smrti, krivice i savesti.

Može li tubitak da bude još izvornije razumljen nego u projektu svoje svojstvene egzistencije?

Ako do sada i ne vidimo nikakvu mogućnost neke radikalnije polazne postavke egzistencijalne analitike, ipak se, upravo s obzirom na prethodno pretresanje ontološkog smisla svakonevice, budi jedna teška primedba: da li je doista celina tubitka s obzirom na njegovo svojstveno *biti*-ceo dovedena u predimanje egzistencijalne analize? Neka postavljanje pitanja koje se odnosi na celovitost tubitka i poseduje svoju genuinu ontološku jednoznačnost. Neka je sâmo pitanje čak i s obzirom na *bitak ka kraju* našlo svoj odgovor. Jedino, smrt je ipak samo „kraj" tubitka, formalno uzeto samo onaj *jedan* kraj koji obuhvata celovitost tubitka. Drugi „kraj" je, međutim, „početak", „rođenje". Tek biće „između" rođenja i smrti sačinjava traženu celinu. Prema tome, dosadašnja orijentisanost analitike je, i pored sve tendence ka *egzistirajućem* biti-ceo i uprkos genuinoj eksplikaciji svojstvenog i nesvojstvenog bitka ka smrti, ostala „jednostrana". Tubitak je stajao u temi samo onako kako egzistira gotovo „prema napred", a sve ono Bilo ostavlja „iza sebe". Izvan pažnje je ostao ne samo bitak ka početku nego pre svega *protezanje* tubitka *između* rođenja i smrti. Upravo je „sklop povezanosti života", u kojem se tubitak ipak stalno nekako drži, bio previđen pri analizi onoga biti-ceo.

Zar tada ne moramo, premda je ono što biva oslovljeno kao „sklop povezanosti" između rođenja i smrti ontološki potpuno tamno, da povučemo polaznu postavku vremenitosti kao smisla bitka celovitosti tubitka? Ili ispostavljena *vremenitost* pre svega daje *tlo* da se egzistencijalno-ontološko pitanje o spomenutom „sklopu povezanosti" dovede u jednoznačan pravac? Možda je u polju ovih istraživanja već neki dobitak i to da naučimo da probleme ne uzimamo olako.

Za šta se čini da je „jednostavnije" od karakterisanja „sklopa povezanosti života" između rođenja i smrti? On *se sastoji od* jednog sleda doživljaja „u vremenu". Ako se podrobnije sledi to označavanje upitnog sklopa povezanosti i pre svega ontološkog predmnjenja tog označavanja, onda se odaje nešto čudnovato. U tom sledu doživljaja „svojstveno" je „zbiljski" svagda samo „u svagdašnjem

Sada" predručan doživljaj. Protekli i tek nadolazeći doživljaji, naprotiv, više nisu, odnosno još nisu „zbiljski". Tubitak promerava njemu dodeljen vremenski raspon između te dve granice na taj način što on, svagda samo u Sada „zbiljski", gotovo pro-skakuće Sada-sled svog „vremena". Zbog toga se i kaže da je tubitak „vremenit". Pri ovoj stalnoj promeni doživljaja sopstvo se održava u nekoj izvesnoj istosti. U određenju ovoga postojanog i njegovog mogućnog odnošenja prema izmeni doživljaja mnenja se razilaze. Bitak ovoga ustrajavajući-izmenjujućeg sklopa povezanosti doživljaja ostaje neodređen. U osnovi je, međutim, u tom karakterisanju sklopa povezanosti života, bez obzira na to hoće li se on smatrati istinitim ili ne, polazno postavljeno jedno „u vremenu" predručno, ali samorazumljivo jedno „ne-stvarovito".

S obzirom na ono što je pod nazivom vremenitost bilo izrađeno kao smisao bitka brige, pokazuje se da po niti vodilji vulgarnog izlaganja tubitka, koje je u svojim granicama opravdano i dovoljno, jedna genuino ontološka analiza *protezanja* tubitka između rođenja i smrti ne može ne samo da se provede nego čak ni da se fiksira kao problem.

Tubitak ne egzistira kao suma momentalnih zbiljnosti doživljaja koji jedan za drugim dolaze i iščezavaju. To jedno-za-drugim takođe ne ispunjava postepeno ni neki okvir. Jer, kako bi taj okvir trebalo da bude predručan kada je ipak svagda samo „aktuelni" doživljaj"zbiljski", a granicama okvira, rođenju i smrti kao onome prošlom i tek nadolazećem, nedostaje zbiljnost? U osnovi ni vulgarno shvatanje „sklopa povezanosti života" ne misli na neki „izvan" tubitka razapeti i njega obuhvatajući okvir, nego ga s pravom traži u samom tubitku. Prećutno ontološko polazno postavljanje tog bića kao jednog „u vremenu" predručnog, međutim, pušta da propadne svaki pokušaj nekog ontološkog karakterisanja bitka „između" rođenja i smrti.

Tubitak ne ispunjava tek fazama svojih momentalnih zbiljnosti neku ma kako predručnu putanju i rastojanje „života", nego proteže *samog sebe* na taj način da je njegov vlastiti bitak unapred konstituisan kao protezanje. *U bitku* tubitka već leži to „Između" u odnosu na rođenje i smrt. Tubitak, naprotiv, nikako „*nije*" zbilja u

nekoj tački vremena, a izvan toga je još i „obujmljen" onim nezbiljskim svog rođenja i svoje smrti. Egzistencijalno razumljeno, rođenje nije, i nikada nije neko prošlo u smislu onoga više-ne-predručnog, ono je to onoliko malo koliko je i smrti svojstvena vrsta bitka izostanka koji još nije predručan, ali je nadolazeći. Faktički tubitak egzistira rođeno, pa rođeno on i umire takođe već u smislu bitka ka smrti. Oba „kraja" i njihovo „Između" *jesu* sve dok tubitak faktički egzistira, i oni *jesu* onako kako je to na osnovu bitka tubitka kao *brige* jedino mogućno. U jedinstvu bačenosti i površnog odnosno predvodećeg bitka ka smrti rođenje i smrt su „povezani" primereno tubitku. Kao *briga* tubitak *jeste* to „Između".

Međutim, celovitost ustrojenosti brige poseduje mogućan *osnov* svog jedinstva u vremenitosti. Ontološko rasvetljavanje „sklopa povezanosti života", a to znači specifičnog protezanja, pokretnosti i postojanosti tubitka, prema tome, mora da bude polazno postavljeno u horizontu vremenite ustrojenosti tog bića. Pokretnost egzistencije nije kretanje nekog predručnog. Ona se određuje iz protezanja tubitka. Specifičnu pokretnost *protegnutog sebe-protezanja* nazivamo *događanje* tubitka. Pitanje o „sklopu povezanosti" tubitka je ontološki problem njegovog događanja. Slobodno polaganje *strukture događanja* i njenih egzistencijalno-vremenitih uslova mogućnosti znači zadobijanje jednog *ontološkog* razumevanja *povesnosti.*

Analizom specifične pokretnosti i postojanosti, koje su svojstvene događanju tubitka, istraživanje dolazi natrag na problem koji je bio dodirnut neposredno pre slobodnog polaganja vremenitosti: na pitanje o stalnosti sopstva kojeg smo odredili kao Ko tubitka.[197] Samostalnost je jedan način bitka tubitka, te se stoga osniva u jednom specifičnom vremenovanju vremenitosti. Analiza događanja vodi pred probleme tematskog istraživanja vremenovanja kao takvog.

Ako pitanje o povesnosti vodi natrag u te „izvore", onda je time već odlučeno o *lokaciji* problema povesti. Ta lokacija ne sme da se traži u istoriji kao znanosti o povesti. Čak ako znanstveno-teorijski

197 Uporediti § 64, str. 368 i dalje.

način obrade problema „povesti" i ne cilja samo na „saznajno-teorijsko" (Zimel) razjašnjavanje istorijskog shvatanja ili na logiku obrazovanja pojmova istorijskog prikazivanja (Rikert [Heinrich Rickert]), nego se orijentiše i prema „predmetnoj strani", onda u tom postavljanju pitanja povest postaje načelno pristupačna uvek samo kao *objekat* jedne znanosti. Osnovni fenomen povesti, koji leži ispred nekog mogućnog tematizovanja putem istorije, i u njegovom osnovu, time je nepovratno odložen na stranu. Kako povest može da postane mogućni *predmet* istorije, do toga se može doći samo iz vrste bitka onoga povesnog, iz povesnosti i njene ukorenjenosti u vremenitosti.

Ako sama povesnost treba da bude rasvetljena iz vremenitosti, a izvorno iz *svojstvene* vremenitosti, onda u suštini ovog zadatka leži da on može da se sprovede samo putem neke fenomenološke konstrukcije.[198] Egzistencijalno-ontološka ustrojenost povesnosti a
mora da bude osvojena *naspram* pokrivajućeg vulgarnog izlaganja povesti tubitka. Egzistencijalna konstrukcija povesnosti ima svoje određene oslonce u vulgarnom razumevanju tubitka i biva vođena putem do sada zadobijenih egzistencijalnih struktura.

Istraživanje pribavlja sebi najpre jednim označavanjem vulgarnih pojmova o povesti jednu orijentaciju o momentima koji obično važe kao suštastvene za povest. Pri tome mora da postane razgovetno, šta izvorno biva oslovljeno kao povesno. Time je označeno mesto započinjanja za ekspoziciju ontološkog problema povesnosti.

Nit vodilju za egzistencijalnu konstrukciju povesnosti nudi sprovedena interpretacija svojstvenog moći-biti-ceo tubitka i iz nje izrasla analiza brige kao vremenitosti. Egzistencijalni projekat povesnosti tubitka dovodi samo do razgrtanja ono što zastrto već leži u vremenovanju vremenitosti. Odgovarajući ukorenjenosti povesnosti u brizi, tubitak egzistira svagda kao svojstveno ili nesvojstveno povesni tubitak. Ono što je pod nazivom svakodnevica egzistencijalna analiza tubitka posmatrala kao najbliži horizont, biva rastumačeno kao nesvojstvena povesnost tubitka.

198 Uporediti § 63, str. 362 i dalje.

Događanju tubitka suštinski pripada otključenje i izlaganje. Iz te vrste bitka bića, koje egzistira povesno, izrasta egzistencijelna mogućnost jednog izričitog otključenja i shvatanja povesti. Tematizovanje, a to znači *istorijsko* otključenje povesti, pretpostavka je za mogućnu „izgradnju povesnog sveta u duhovnim znanostima". Egzistencijalna interpretacija istorije kao znanosti cilja jedino na dokazivanje njenog ontološkog porekla iz povesnosti tubitka. Tek polazeći odatle mogu da se postave granični međaši unutar kojih jedna teorija znanosti orijentisana na faktički znanstveni pogon sme da se izloži slučajnostima svojih postavljanja pitanja.

Analiza povesnosti tubitka pokušava da pokaže da to biće nije „vremenito" zato što ono „stoji u povesti", nego da ono, obrnuto, egzistira i može da egzistira povesno samo zato što je ono vremenito u osnovi svog bitka.

Pa ipak, tubitak mora da bude nazvan i „vremenitim" u smislu bitka „u vremenu". Faktičkom tubitku su potrebni kalendar i sat, i on ih upotrebljava i bez obrazovane istorije. O onome šta se „s njim" događa on stiče iskustva kao „u vremenu" događajući. Na taj isti način „u vremenu" susreću dešavanja beživotne i žive prirode. Ona su unutarvremena. Stoga se nameće da se ispred pretresanja sklopa povezanosti između povesnosti i vremenitosti postavi analiza izvora „vremena" unutarvremenosti iz vremenitosti, analiza koja je pomerena tek u naredno poglavlje.[199] Pa ipak, da bi se od vulgarnog karakterisanja povesnosti uz pomoć vremena unutarvremenosti uzela prividna samorazumljivost i isključivost treba, kao što i zahteva „stvarski" sklop povezanosti, povesnost pre toga da bude „dedukovana" čisto iz izvorne vremenitosti tubitka. Ali, utoliko što vreme kao unutarvremenost „potiče" takođe iz vremenitosti tubitka, to se povesnost i unutarvremenost pokazuju kao jednakoizvorne. Vulgarno izlaganje vremenitog karaktera povesti stoga zadržava u svojim granicama svoje pravo.

Da li je prema ovom prvom označavanju toka ontološke ekspozicije povesnosti iz vremenitosti potrebno još i izričito osiguravanje da sledeće istraživanje ne veruje da će problem povesti rešiti

199 Uporediti § 80, str. 471 i dalje.

jednim potezom ruke? Oskudnost raspoloživih „kategorijalnih" sredstava i nesigurnost primarnih ontoloških horizonata postaju utoliko nametljiviji što je više problem povesti doveden do svoje *izvorne ukorenjenosti*. Naredno razmatranje se zadovoljava time da pokaže ontološku lokaciju problema povesnosti. U sledećoj analizi se u osnovi radi jedino o tome da se današnjoj generaciji, utirući joj put svojim udelom, pospešuje usvajanje Diltajevih istraživanja, koje njoj tek predstoji.

Fundamentalnoontološkom usmerenošću povrh toga nužno ograničena ekspozicija egzistencijalnog problema povesnosti poseduje sledeće raščlanjenje: vulgarno razumevanje povesti i događanje tubitka (§ 73); osnovna ustrojenost povesnosti (§ 74); povesnost tubitka i sveto-povest (§ 75); egzistencijalni izvor istorije iz povesnosti tubitka (§ 76); sklop povezanosti prethodne ekspozicije problema povesnosti sa istraživanjima V. Diltaja i idejama grofa Jorka [Paul Yorck von Wartenburg] (§ 77).

§ 73. Vulgarno razumevanje povesti i događanje tubitka

Najbliži cilj je da se nađe položaj za polazno uključivanje izvornog pitanja o suštini povesti, a to znači egzistencijalne konstrukcije povesnosti. Taj položaj biva označen onim što je izvorno povesno. Razmatranje stoga počinje jednim obeležavanjem onoga što je u vulgarnom izlaganju tubitka mneno izrazima „povest" i „povesno". Ti izrazi su višeznačni.

Najbliža, često primećena ali nikako ne i „slučajna" dvoznačnost termina „povest" obelodanjuje se u tome što on mni kako „povesnu zbiljnost" tako i mogućnu znanost o njoj. Značenje toga „povest" u smislu znanosti o povesti (istorija) privremeno isključujemo.

Među značenjima izraza „povest", koja ne mne ni znanost o povesti, a ni povest kao objekat nego to ne nužno objektivisano biće sâmo, jednu povlašćenu upotrebu iziskuje ono značenje u

kojem to biće biva razumljeno kao *ono prošlo*. To značenje se obelodanjuje u besedi: ovo i ono već pripada povesti. „Prošlo" ovde kazuje jedanput: više ne predručno, ili takođe: doduše još predručno, ali bez „dejstva" na „sadašnjost". Ono povesno kao ono prošlo svakako poseduje i protivstavljeno značenje ako kažemo: ne može
a se umaći povesti. Ovde povest mni ono prošlo, ali isto tako i ono naknadno još dejstvujuće. Bilo kako bilo, ono povesno kao ono prošlo biva razumljeno u jednom pozitivnom odnosno privativnom dejstvujućem odnosu prema „sadašnjosti" u smislu onoga „sada" i „danas" zbiljskog. „Prošlost" ima pri tome još jedan čudnovati dvostruki smisao. Ono prošlo nepovratno pripada ranijem vremenu, ono je pripadalo tadašnjim zbićima i uprkos tome može biti predručno još i „sada", na primer ostaci nekog grčkog hrama. Jedan „komad prošlosti" je sa njim još „sadašnji".

Potom, povest ne mni tako mnogo „prošlost" u smislu onoga prošlog, koliko *poreklo* iz nje. Ono što „poseduje neku povest" stoji u sklopu povezanosti nekog postajanja. „Razvoj" je pri tome čas uspon, a čas pad. Ono što na taj način „poseduje neku povest" može istodobno i da „pravi" povest. „Praveći epohu" ono „sadašnje" određuje neku „budućnost". Povest ovde znači jedan „sklop povezanosti" zbića i „dejstva", sklop povezanosti koji se provlači kroz „prošlost", „sadašnjost" i „budućnost". Pri tome prošlost nema nikakvu posebnu prednost.

Povest, dalje, znači celinu bića koje se menja „u vremenu", i to, za razliku od prirode koja se isto tako kreće „u vremenu", promene i usude ljudi, ljudskih saveza i njihove „kulture". Povest ovde ne mni tako mnogo vrstu bitka, događanje, koliko regiju bića koja se s obzirom na suštastveno određenje egzistencije čoveka „duhom" i „kulturom" razlikuje od prirode, premda i priroda na izvestan način pripada tako razumljenoj povesti.

I konačno, kao „povesno" važi ono predajom nasleđeno kao takvo, bilo ono istorijski saznato ili preuzeto kao samorazumljivo i u svom poreklu prikriveno.

Ako spomenuta četiri značenja uzmemo zajedno u jednom, onda se odaje: povest je ono u vremenu sebe predajuće specifično

događanje egzistirajućeg tubitka, i to tako da događanje, koje je u onome biti-jedan-sa-drugim „prošlo" a istodobno i „predajom nasleđeno" i dalje dejstvujuće, u naglašenom smislu važi kao povest.

Ova četiri značenja poseduju jedan sklop povezanosti time što se oni odnose na čoveka kao „subjekta" zbićâ. Kako treba da bude određen događajni karakter tih zbića? Da li je događanje jedan sled dešavanja, neko naizmenično javljanje i izčezavanje dogodovština? Na koji način to događanje povesti pripada tubitku? Da li je tubitak pre toga već faktički „predručan", da bi tada prigodno dospevao „u neku povest"? Da li tubitak *postaje* povestan tek preplitanjem sa okolnostima i dogodovštinama? Ili pre svega putem događanja biva konstituisan bitak tubitka, tako da je *samo zato što je tubitak u svom bitku povestan* ontološki mogućno nešto takvo poput okolnosti, dogodovština i usudâ? Zašto u „vremenitoj" karakteristici tubitka koji se događa „u vremenu" upravo prošlost poseduje jednu naglašenu funkciju?

Ako povest pripada bitku tubitka, a ovaj bitak se osniva u vremenitosti, onda se nameće da se egzistencijalna analiza povesnosti započne *onim* karakterima onoga povesnog koji očigledno poseduju neki vremeniti smisao. Stoga oštrije označavanje čudnovate prednosti „prošlosti" treba da pripremi u pojmu povesti ekspoziciju njene osnovne ustrojenosti.

U muzeju sačuvane „starine", na primer pokućstvo, pripadaju nekom „prošlom vremenu", a ipak su još predručne u „sadašnjosti". Kako je taj pribor povestan, kada on ipak *još nije* prošao? Recimo samo zbog toga što je on postao *predmet* istorijskog interesovanja, negovanja starina i poznavanja zemlje? Međutim, jedan *istorijski predmet* može biti takav pribor ipak samo zato što on po samom sebi nekako *povesno jeste*. Ponavlja se pitanje: kojim pravom mi to biće nazivamo povesnim, kada ono ipak nije prošlo? Ili, da li te „stvari", iako su one još i danas predručne, ipak poseduju „nešto prošlo""po sebi". *Jesu* li one, te predručne stvari, još ono šta one bejahu? Očigledno je da su se „stvari" promenile. Naprava je „u toku vremena" postala trošna i crvotočna. Međutim, u toj proteklosti, koja se produžava i za vreme predručnobitka u muzeju, ipak ne leži *onaj* specifični karakter prošlosti koji nju čini nečim povesnim.

Ali, šta je onda prošlo na priboru? Šta *bejahu* „stvari" što one danas više nisu? One su ipak još onaj određeni upotrebni pribor – ali izvan upotrebe. Jedino, ako se pretpostavi: kada bi one stajale, poput mnogih nasleđenih komada u pokućstvu, još i danas u upotrebi, zar ne bi one tada još bile povesne? Bile one u upotrebi ili izvan upotrebe, one ipak više nisu ono šta one bejahu. Šta je „prošlo"? Ništa drugo do *svet* unutar kojega su one, pripadne nekom sklopu povezanosti pribora, susretale kao ono priručno i bile upotrebljavane od strane jednog brinućeg, u-svetu-bivstvujućeg tubitka. *Svet* više nije. Ono prethodno *unutarsvetsko* tog sveta, međutim, još je predručno. Kao svetu pripadni pribor to još i *sada* predručno može uprkos tome da pripada *„prošlosti"*. Ali, šta znači to više-ne-biti sveta? Svet *jeste* samo na način *egzistirajućeg* tubitka, koji *faktički* jeste kao bitak-u-svetu.

Povesni karakter još održanih starina osniva se, dakle, u „prošlosti" tubitka, čijem svetu su one pripadale. Prema tome, povestan bi bio samo „prošli" tubitak, ali ne i „sadašnji". Pa ipak, može li tubitak uopšte biti *prošli*, ako to „prošli" određujemo kao „sada *više ne predručan odnosno priručan*"? Očigledno je da tubitak *nikada ne* može biti prošli, ne zato što je on neprolazan nego zato što on suštinski nikada ne može biti *predručan*, nego pre: ako on jeste, on *egzistira*. Tubitak koji više ne egzistira, međutim, u ontološki strogom smislu nije prošao nego je *tu-bio*. Još predručne starine poseduju jedan karakter „prošlosti" i povesti na osnovu svoje priborske pripadnosti jednom bilom svetu nekog tu-bilog tubitka i porekla iz tog sveta. Taj tubitak je ono primarno povesno. Međutim, da li tubitak *postaje* povestan tek time što on više nije tu, ne postoji? Ili, *nije li* on upravo povestan kao faktički egzistirajući? *Da li je tubitak bili tubitak samo u smislu onoga tu-bilog, ili je on bio kao osadašnjavajući-budući tubitak, a to znači u vremenovanju svoje vremenitosti*?

Iz ove privremene analize onoga još predručnog a ipak nekako „prošlog" pribora koji pripada povesti, postaje razgovetno da je takvo biće povesno samo na osnovu svoje pripadnosti svetu. Ali, svet poseduje vrstu bitka onoga povesnog zato što on sačinjava jednu ontološku određenost tubitka. Dalje se pokazuje: vremenska odredba „prošlost" je lišena jednoznačnog smisla i očigledno se

razlikuje od *bilosti* koju smo upoznali kao konstitutiv ekstatičkog jedinstva vremenitosti tubitka. Međutim, time se, konačno, samo zaoštrava zagonetka: zašto upravo „prošlost" ili, primerenije govoreno, bilost *pretežno* određuje ono povesno, kada se bilost ipak vremenuje jednakoizvorno sa sadašnjošću i budućnošću.

Primarno povestan je – mi tvrdimo – tubitak. *Sekundarno* povesno je, međutim, ono unutarsvetski susretajuće, ne samo priručni pribor u najširem smislu nego takođe i okolosvetska *priroda* kao „povesno tlo". Biće koje nije primereno tubitku, koje je povesno na osnovu svoje pripadnosti svetu, nazivamo onim sveto-povesnim. Može se pokazati da vulgarni pojam „sveto-povesti" proističe upravo iz orijentacije na to sekundarno povesno. Ono sveto-povesno nije povesno recimo tek na osnovu neke istorijske objektivacije nego *kao ono biće* koje ono, unutarsvetski susretajući, po samom sebi jeste.

Analiza povesnog karaktera nekog još predručnog pribora ne samo da je vodila natrag do tubitka kao onoga primarno povesnog nego je istodobno izazvala sumnju, da li vremenito karakterisanje onoga povesnog uopšte sme da bude primarno orijentisano na bitak-u-svetu nekog predručnog. Biće ne postaje „povesnije" pomicanjem u neku sve dalju i dalju prošlost, tako da bi ono najstarije bilo najsvojstvenije povesno. „Vremenito" odstojanje od Sada i Danas, međutim, opet ne poseduje nikakvo primarno konstitutivno značenje za povesnost svojstveno povesnog bića zato što to biće nije „u vremenu" i što je bezvremeno, nego zato što ono egzistira *onako izvorno vremenito* kako neko „u vremenu" predručno, prolazno odnosno nadolazeće po svojoj ontološkoj suštini nikada ne može biti.

Nezgodna razmišljanja, kazaće se. Da je čovekov tubitak u osnovi primarni „subjekat" povesti, niko ne poriče, pa to dovoljno razgovetno kaže navedeni vulgarni pojam povesti. Jedino, teza: „tubitak je povestan" ne samo da mni ontički fakat da čovek sačinjava jedan više ili manje važan „atom" u pogonu sveto-povesti i ostaje lopta za igru okolnosti i zbića, nego i postavlja problem: *kako i na osnovu kojih ontoloških uslova povesnost kao ustrojenost suštine pripada subjektivnosti „povesnog" subjekta?*

§ 74. *Osnovna ustrojenost povesnosti*

Tubitak poseduje faktički svagda svoju „povest" i može da poseduje nešto takvo, zato što bitak tog bića biva konstituisan povesnošću. Ovu tezu valja opravdati s namerom da se *ontološki* problem povesti eksponira kao egzistencijalni problem. Bitak tubitka je bio granično obuhvaćen kao briga. Briga se osniva u vremenitosti. U krugu vremenitosti, dakle, moramo da potražimo neko događanje koje egzistenciju određuje kao povesnu egzistenciju. Tako se interpretacija povesnosti tubitka u osnovi pokazuje samo kao jedna konkretna izrada vremenitosti. Ovu smo razgrnuli najpre u pogledu na onaj način svojstvenog egzistiranja koji smo okarakterisali kao predvodeću odlučnost. Kako se ovde nalazi neko svojstveno događanje tubitka?

Odlučnost je bila određena kao ćutljivo, na strepnju spremno sebe-projektovanje na vlastito biti-kriv.[200] Svoju svojstvenost ona zadobija kao *predvodeća* odlučnost.[201] U njoj tubitak razume sebe s obzirom na svoje moći-biti tako što on izlazi smrti pred oči da bi tako celo biće, koje on sam jeste, preuzeo u njegovoj bačenosti. Odlučno preuzimanje vlastitog faktičkog „Tu" istodbno znači i odluku za situaciju. Za-šta se tubitak svagda *faktički* odlučuje – egzistencijalna analiza načelno ne može da pretresa. Ali, istraživanje koje je pred nama isključuje i egzistencijalni projekat faktičkih mogućnosti egzistencije. Uprkos tome mora se postaviti pitanje, odakle *uopšte* mogu da se crpe mogućnosti na koje tubitak sebe faktički projektuje. Predvodeće sebe-projektovanje na nepretecivu mogućnost egzistencije, na smrt, jamči samo celovitost i svojstvenost odlučnosti. Faktički otključene mogućnosti egzistencije, međutim, ipak ne mogu da se uzimaju od smrti. I to utoliko manje ukoliko predvođenje u mogućnost ne znači nikakvu spekulaciju o njoj nego upravo neko vraćanje natrag na faktičko Tu. Da li recimo preuzimanje bačenosti sopstva u njegov svet treba da otključi neki horizont, iz kojeg egzistencija otrže svoje faktičke mogućnosti? Zar povrh toga nije kazano da se tubitak nikada ne vraća nazad iza

200 Uporediti § 60, str. 344 i dalje.
201 Uporediti § 62, str. 356 i dalje.

svoje bačenosti?[202] Pre nego što prebrzo odlučimo, da li tubitak svoje svojstvene mogućnosti egzistencije crpi iz bačenosti ili ne, moramo sebi da osiguramo potpuni pojam te osnovne određenosti brige.

Tubitak je, doduše, bačen samom sebi i izručen svom moći-biti, *ali ipak kao bitak-u-svetu*. Bačeni tubitak je upućen na neki „svet" i egzistira faktički s Drugima. Najpre i ponajčešće, sopstvo je izgubljeno u ono Se. Ono razume sebe iz mogućnosti egzistencije koje „kursiraju" u svagda današnjoj „prosečnoj" javnoj izloženosti tubitka. Najčešće su one dvoznačnošću učinjene neprepoznatljivim, ali su ipak poznate. Svojstveno egzistencijelno razumljenje izmiče nasleđenoj izloženosti tako malo da ono svagda iz nje i protiv nje, a ipak opet za nju, u odluci zahvata izabranu mogućnost.

Odlučnost, u kojoj tubitak dolazi natrag na samog sebe, otključuje svagdašnje faktičke mogućnosti svojstvenog egzistiranja *iz nasledstva* koje ih *preuzima* kao bačene. Odlučno dolaženje natrag na bačenost krije u sebi jedno *sebi-nasleđem-predavanje* nasleđenih mogućnosti, iako ne nužno *kao* nasleđenih. Ako sve „Dobro" jeste nasledstvo, a karakter tih „Dobara" leži u omogućavanju svojstvene egzistencije, onda se u odlučnosti svagda konstituiše nasleđem-predanje nekog nasledstva. Što se tubitak svojstvenije odlučuje, a to znači da nedvoznačno sebe razume iz svoje najvlastitije, izuzetne mogućnosti u predvođenju u smrt, utoliko je jednoznačnije i neslučajnije izabirajuće nalaženje mogućnosti njegove egzistencije. Samo predvođenje u smrt izgoni svaku slučajnu i „privremenu" mogućnost. Samo slobodno-bitak *za* smrt daje tubitku naprosto cilj i gura egzistenciju u njenu konačnost. Zahvaćena konačnost egzistencije otkida tubitak iz beskrajne mnogostrukosti sebe nudećih najbližih mogućnosti ugodnosti, olakog uzimanja, sebe-pritiskivanja, i dovodi ga natrag u jednostavnost njegove sudbine. Time mi označavamo izvorno događanje tubitka koje leži u svojstvenoj odlučnosti i u kojem se on slobodno za smrt njoj samoj *naslednopredaje* u jednoj nasleđenoj, ali ipak izabranoj mogućnosti.

Tubitak može da bude pogođen udarcima sudbine samo zbog toga što on u osnovi svog bitka u označenom smislu *jeste* sudbina.

---

202 Uporediti str. 333.

Sudbinski egzistirajući u sebe nasledno-predajućoj odlučnosti, tubitak je kao bitak-u-svetu otključen za „dolaženje-u-susret" „srećnih" okolnosti i za okrutnost slučajâ. Sudbina ne nastaje tek sudarom okolnosti i dogodovština. Takođe i onaj neodlučni biva poteran njima, pa još i više od onoga koji je izabrao, pa ipak ne može da „ima" nikakvu sudbinu.

Ako tubitak predvodeći pušta smrt da u njemu postane moćna, on razume sebe, slobodno za smrt, u vlastitoj *premoći* svoje konačne slobode da bi u njoj, koja svagda „jeste" samo u onome izabrao-sam izbora, preuzeo *nemoć* prepuštenosti samom sebi i postao vidovit za slučajeve otključene situacije. Ali, ako udesni tubitak kao bitak-u-svetu suštinski egzistira u sabitku s Drugima, njegovo događanje je neko sa-događanje i određeno je kao *usud*. Time označavamo događanje zajednice, naroda. Udes se ne sastavlja od pojedinačnih sudbina, isto onako kao što ni ono biti-jedno-sa-drugim ne može da bude pojmljeno kao neko zajedničko javljanje više subjekata.[203] U tome biti-jedan-sa-drugim u istom svetu i u odlučnosti za određene mogućnosti sudbine već su vođene unapred. Tek u saopštavanju i u borbi moć usuda postaje slobodna. Sudbinski udes tubitka u njegovoj „generaciji"[204] i s njom, sačinjava potpuno, svojstveno događanje tubitka.

Sudbina kao nemoćna, protivnosti pripremajuća i postavljajuća premoć ćutljivog, na strepnju spremnog sebe-projektovanja na vlastito biti-kriv, zahteva kao ontološki uslov svoje mogućnosti ustrojenost bitka brige, a to znači vremenitost. Samo ako u bitku nekog bića smrt, krivica, savest, sloboda i konačnost na taj način jednakoizvorno stanuju zajedno kao u brizi, to biće može da egzistira u modusu sudbine, a to znači da u osnovi svoje egzistencije može biti povesno.

Samo biće koje suštinski u svom bitku b u d u ć i jeste, tako da ono slobodno za svoju smrt, razbijajući se na njoj, može pustiti sebe da se baci natrag na svoje faktičko Tu, a to znači samo biće koje kao

203 Uporediti § 26, str. 151 i dalje.

204 O pojmu „generacija" up. V. Diltaj, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875). Ges. Schriften tom V (1924), str. 36–41.

buduće biće jednakoizvorno b i l u ć i jeste, može – nasleđem-predavajući samom sebi nasleđenu mogućnost – da preuzme vlastitu bačenost i da t r e n u t n o bude za „svoje vreme". Samo svojstvena vremenitost, koja je istodobno konačna, čini mogućnim nešto takvo poput sudbine, a to znači svojstvene povesnosti

Nije nužno da odlučnost *izričito* zna poreklo mogućnosti na koje ona sebe projektuje. No doista u vremenitosti tubitka, i samo u njoj, leži mogućnost da se egzistencijelno moći-biti, na koje tubitak sebe projektuje, *izričito* dobije iz predanjem nasleđenog razumevanja tubitka. Natrag na sebe dolazeća, sebe predanjem nasleđujuća odlučnost tada postaje *ponavljanje* neke nasleđene mogućnosti egzistencije. *Ponavljanje je izričito predanje nasleđa*, a to znači povratak u mogućnosti tubilog tubitka. Svojstveno ponavljanje neke bile mogućnosti egzistencije – da tubitak bira za sebe svoje junake – egzistencijalno se osniva u predvodećoj odlučnosti, jer u njoj pre svega biva biran izbor koji borbeno sleđenje i vernost čini slobodnim za ono ponovljivo. Ponavljajuće sebe-nasleđujuće-predanje neke bile mogućnosti ipak ne otključuje tubio tubitak da bi ga nanovo ozbiljio. Ponavljanje onoga mogućnog nije ni ponovno donošenje onoga „prošlog" ni neko vezivanje unatrag „sadašnjosti" za ono što se preteklo. Ponavljanje ne dopušta sebi, proističući iz nekog odlučnog sebe-projektovanja, da bude nagovoreno od onoga „prošlog" da bi ga kao ono prethodno zbiljsko samo pustilo da se ponovo vrati. Pre je tako da ponavljanje uzvraća mogućnost tubile egzistencije. Uzvraćanje mogućnosti u odluci, međutim, istodobno je i *kao trenutno uzvraćanje opoziv* onoga što u onome Danas sebe izdejstvuje kao „prošlost". Ponavljanje ne prepušta sebe ni onome prošlom niti cilja na neko napredovanje. I jedno i drugo je za svojstvenu egzistenciju u trenutku svejedno.

Ponavljanje označavamo kao modus sebe predanjem nasleđujuće odlučnosti, modus kojim tubitak izričito egzistira kao sudbina. Međutim, ako sudbina konstituiše izvornu povesnost tubitka, onda povest ne poseduje svoju suštastvenu težinu ni u onome prošlom ni u Danas i njegovom „sklopu povezanosti" sa onim prošlim, nego u svojstvenom događanju egzistencije koje proističe iz *budućnosti* tubitka. Povest ima kao način bitka tubitka svoj koren u

budućnosti tako suštinski, da smrt kao okarakterisana mogućnost tubitka baca predvodeću egzistenciju natrag na njenu *faktičku* bačenost i tek tako dodeljuje *bilosti* njenu osobitu prednost u onome povesnom. *Svojstveni bitak ka smrti, a to znači konačnost vremenitosti, jeste prikriveni osnov povesnosti tubitka.* Tubitak ne postaje povestan tek u ponavljanju, nego zato što on kao vremeniti povesno jeste, on može sebe ponavljajući da preuzme u svojoj povesti. Za to mu još nije potrebna nikakva istorija.

U odlučnosti ležeće predvodeće sebe-nasleđem-predanje onome Tu trenutka nazivamo sudbina. U njoj se sa-osniva udes, pod kojim mi razumemo događanje tubitka u sabitku s Drugima. Sudbinski udes može u ponavljanju da bude izričito otključen s obzirom na svoju zatvorenost u predanjem nasleđeno nasledstvo. Tek ponavljanje tubitku čini otvorenom njegovu vlastitu povest. Sâmo događanje i njemu pripadna otključenost, odnosno usvajanje te otključenosti, egzistencijalno se osniva u tome što je tubitak kao vremeniti tubitak ekstatički otvoren.

Ono što smo do sada, odmereno na događanju koje leži u predvodećoj odlučnosti, označili kao povesnost, nazivamo *svojstvena* povesnost tubitka. Iz fenomena nasleđenog predanja i ponavljanja ukorenjenih u budućnosti, postalo je razgovetno, zašto događanje svojstvene povesti ima svoju težinu u bilosti. Pa ipak, utoliko zagonetnije ostaje, na koji način to događanje kao sudbina treba da konstituiše ceo „sklop povezanosti" tubitka od njegovog rođenja do njegove smrti. Šta može razjašnjenju da doprinese povratak na odlučnost? Zar odluka nije svagda samo ponovo *jedan* pojedinačan „doživljaj" u sledu celog sklopa povezanosti doživljaja? Da li recimo „sklop povezanosti" svojstvenog događanja treba da se sastoji od nekog neprekinutog sleda odluka? Odakle potiče to da pitanje o konstituciji „sklopa povezanosti života" ne nalazi svoj dovoljno zadovoljavajući odgovor? Zar istraživanje na kraju u prenagljenosti nije isuviše mnogo usmereno na odgovor, a da pre toga nije *pitanje* proverilo na njegovoj pravilnosti? Iz dosadašnjeg toka egzistencijalne analitike ništa nije postalo toliko razgovetno kao fakat da ontologija tubitka uvek iznova podleže primamljivostima vulgarnog razumevanja bitka. To se metodički može predusresti samo

tako što ćemo da sledimo *izvor* čak i toliko „samorazumljivog" pitanja o konstituiciji sklopa povezanosti tubitka i da odredimo: u kojem ontološkom horizontu se ono kreće.

Ako povesnost pripada bitku tubitka, onda i nesvojstveno egzistiranje mora biti povesno. Ako je *nesvojstvena* povesnost tubitka određivala pravac pitanja o nekom „sklopu povezanosti života" i poremetila pristup svojstvenoj povesnosti i za nju osobenom „sklopu povezanosti"? Kako god da stoje stvari sa tim, ako ekspozicija ontološkog problema povesti treba da bude dovoljno potpuna, onda svakako ne možemo bez razmatranja nesvojstvene povesnosti tubitka.

§ 75. Povesnost tubitka i sveto-povest

Najpre i ponajčešće tubitak razume sebe iz onoga okolosvetski susretajućeg i obazirno brinutog. To razumljenje nije puko upoznavanje samog sebe koje samo prati sva držanja tubitka. Razumljenje znači sebe-projektovanje na svagdašnju mogućnost bitka-u-svetu, a to znači: egzistirati kao ta mogućnost. Tako razumljenje kao razumnost konstituiše i nesvojstvenu egzistenciju onoga Se. Ono što svakodnevno brinjenje susreće u javnom jedan-sa-drugim nisu samo pribor i delo, nego istodobno i ono što se sa time „dešava": „poslovi", poduhvati, zgode, nesrećni slučajevi. „Svet" je istodobno tlo i pozornica, pa kao takav on sa-pripada svakodnevnom prometu. U javnom jedan-sa-drugim Drugi susreću u takvom poslovanju u kojem „se i sâm" „pliva sa ostalima". Ono Se poznaje to, o tome se razgovara, to se potpomaže, s tim se bori, to se zadržava i zaboravlja uvek u primarnom pogledu na ono *šta* je ono čime se pri tome bavimo i *što* iz toga proističe. Napredak, zastoj, razmeštaj i „facit" pojedinačnog tubitka mi najpre proračunavamo iz toka, stanja, promene i raspoloživosti onoga brinutog. Ma koliko trivijalno bilo upućivanje na razumevanje tubitka svakodnevne razumnosti, ontološki ono ipak nikako nije prozirno. Ali, zašto onda „sklop povezanosti" tubitka ne treba da bude određen iz onoga brinutog i „doživljenog"? Tá zar pribor i delo i sve pri čemu boravi tubitak

ne pripada sa ostalim „povesti"? Zar je događanje povesti samo izolovano proticanje „strujâ doživljaja" u pojedinačnim subjektima?

Povest doista nije ni sklop povezanosti kretanja promena objekata niti je slobodno lebdeći sled doživljaja „subjekata". Da li se tada događanje povesti tiče „ulančavanja" subjekta i objekta? Ako se događanje već dodeljuje subjekat-objekat odnošenju, onda se mora pitati takođe o vrsti bitka ulančavanja kao takvog, ako je to ono što se u osnovi „događa". Teza o povesnosti tubitka ne kazuje da je povestan besvetovni subjekat nego biće koje egzistira kao bitak-u-svetu. *Događanje povesti je događanje bitka-u-svetu.* Povesnost tubitka suštinski je povesnost sveta koji na osnovu ekstatičko-horizontske vremenitosti pripada njenom vremenovanju. Ukoliko tubitak faktički egzistira, onda takođe susreće već i ono unutarsvetsko otkrito. *Sa egzistencijom povesnog bitka-u-svetu ono priručno i predručno takođe je svagda već uključeno u povest sveta.* Pribor i delo, na primer knjige, imaju svoje „sudbine", građevinska dela i institucije imaju svoju povest. Ali, i priroda povesno jeste. Doduše, upravo *ne* ukoliko govorimo o „povesti prirode";[205] nasuprot tome, *da* kao krajolik, naseljena oblast, područje iskorišćavanja, kao bojno polje i kultno mesto. To unutarsvetsko biće *jeste* kao takvo povesno, a njegova povest ne znači nešto „spoljašnje" što samo prati „unutrašnju" povest „duše". To biće nazivamo ono *sveto-povesno.* Pri tome treba obratiti pažnju na dvostruko značenje izabranog izraza „sveto-povest", koji je ovde ontološki razumljen. Jedanput on znači događanje sveta u njegovom suštinskom, egzistentnom jedinstvu sa tubitkom. Istodobno, međutim, ukoliko je sa faktički egzistentnim svetom otkriveno svagda unutarsvetsko biće, onda on mni unutarsvetsko „događanje" onoga priručnog i predručnog. Povesni svet faktički jeste samo kao svet unutarsvetskog bića. Ono što se „događa" sa priborom i delom kao takvim poseduje neki vlastiti karakter pokretnosti, koji do sada potpuno leži u tami. Neki prsten, na primer, koji biva „uručen" i „nošen", ne trpi u tom bitku jednostavno promenu mesta. Pokretnost događanja u kojem se

205 O pitanju ontološkog razgraničavanja „prirodnog događanja" naspram pokretnosti povesti up. ni izdaleko dovoljno cenjena razmatranja kod F. Gotla [F. Gottl], *Die Grenzen der Geschichte* (1904).

nešto „događa s njim", uopšte se ne može shvatiti polazeći od kretanja kao promene mesta. To važi za sva sveto-povesna dešavanja i zbića, na izvestan način i za „prirodne katastrofe". Problem ontološke strukture sveto-povesnog događanja mi ovde možemo, ne uzimajući u obzir za to neophodno prekoračivanje granica teme, da sledimo utoliko manje ukoliko je upravo namera ove ekspozicije da dovede pred ontološku zagonetku pokretnosti događanja uopšte.

Valjalo bi samo da granično obuhvatimo *onaj* krug fenomenâ koji je u besedi o povesnosti tubitka ontološki nužno mnen zajedno sa ostalim. Na osnovu vremenito fundirane transcendence sveta, u događanju egzistirajućeg bitka-u-svetu svagda je već ono sveto-povesno „objektivno" tu, postoji, *a da nije istorijski shvaćeno*. I pošto faktički tubitak zapadajući izrasta u onome brinutom, on razume svoju povest najpre sveto-povesno. A pošto, nadalje, vulgarno razumevanje bitka „bitak" indiferentno razume kao predručnost, onda se o bitku onoga sveto-povesnog stiče iskustvo – i on se izlaže – u smislu onoga nadolazećeg, prisustvujućeg i iščezavajućeg predručnog. I konačno, pošto smisao bitka uopšte važi kao ono naprosto samorazumljivo, pitanje o vrsti bitka onoga sveto-povesnog i o pokretnosti događanja uopšte „ipak je zapravo" samo neplodna razvučenost mudrovanja rečima.

Svakodnevni tubitak rasut je u mnoštvu onoga što se „dešava" svakog dana. Prilike, okolnosti – a brinjenje ostaje da njih unapred „taktički" očekuje – odaju „sudbinu". Tek iz onoga brinutog proračunava za sebe nesvojstveno egzistirajući tubitak svoju povest. I pošto on pri tome, unaokolo gonjen svojim „poslovima", tek mora iz *rasutosti* i *nesklopa-nepovezanosti* onoga što se upravo „desilo" da se *pribere* onako kako on hoće da dođe k samom sebi, onda samo iz horizonta razumevanja nesvojstvene povesnosti uopšte tek izrasta *pitanje* o nekom „sklopu povezanosti" tubitka u smislu „takođe" predručnih doživljaja subjekta, o sklopu povezanosti koji treba utemeljiti. Mogućnost gospodarenja tog horizonta pitanja osniva se u neodlučnosti koja sačinjava suštinu ne-stalnosti sopstva.

Time je pokazan *izvor* pitanja o „sklopu povezanosti" tubitka u smislu jedinstva ulančavanja doživljaja između rođenja i smrti.

Poreklo pitanja istodobno odaje njegovu neprimerenost u usmerenosti ka nekoj izvornoj egzistencijalnoj interpretaciji celovitosti događanja tubitka. Međutim, pri preovladavanju ovog „prirodnog" horizonta pitanja postaje, s druge strane, objašnjivo: zašto izgleda tako kao da bi upravo svojstvena povesnost tubitka, sudbina i ponavljanje, najmanje mogla da pruži fenomenalno tlo za to da se ono što u osnovi intendira pitanje o „sklopu povezanosti života" dovede u oblik jednog ontološki osnovanog problema.

To pitanje ne može da glasi: čime tubitak zadobija jedinstvo sklopa povezanosti za neko naknadno ulančavanje sleda „doživljaja" koji je usledio i koji sledi, nego: u kojoj vrsti bitka samoga sebe *on gubi sebe tako da gotovo tek naknadno mora da se pribira iz rasutosti i da za ono Zajedno te pribranosti mora za sebe da izmisli neko obuhvatajuće jedinstvo?* Izgubljenost u ono Se i na sveto-povest ranije se razgrnula kao bekstvo pred smrću. To bekstvo pred ... otvara bitak *ka* smrti kao jednu osnovnu određenost brige. Prethodeća odlučnost dovodi taj bitak ka smrti u svojstvenu egzistenciju. Događanje te odlučnosti, međutim, ponavljanje nasledstva mogućnosti, ponavljanje koje prethodeći nasleđuje sebe predanjem, interpretirali smo kao svojstvenu povesnost. Da ne leži recimo u toj povesnosti izvorna, neizgubljena protegnutost cele egzistencije kojoj nije potreban nikakav sklop povezanosti? Odlučnost sopstva spram nestalnosti rasutosti je u samoj sebi *protegnuta stalnost*, u kojoj tubitak kao sudbina drži u svoju egzistenciju „uključene" rođenje i smrt i njihovo „Između", i to tako da on u takvoj stalnosti trenutno jeste za ono sveto-povesno svoje svagdašnje situacije. U sudbinskom ponavljanju bilih mogućnosti tubitak dovodi sebe „neposredno", a to znači vremenito ekstatički natrag, do onoga pre njega već bilog. Ovim nasleđivanjem-sebi-predanjem nasledstva je, međutim, „rođenje" tada u dolaženju natrag iz nepretecive mogućnosti smrti *uvučeno u egzistenciju*, da bi egzistencija oslobođena od iluzija, naravno, prihvatila samo bačenost vlastitog Tu.

Odlučnost konstituiše *vernost* egzistencije vlastitom sopstvu. Kao odlučnost spremna na *strepnju*, vernost je istodobno moguće strahopoštovanje pred jedinim autoritetom koji može imati neko slobodno egistiranje, pred ponovljivim mogućnostima egzistencije.

Odlučnost bi bila ontološki pogrešno razumljena ako bi se htelo mniti da ona *jeste* kao „doživljaj" zbiljska samo onoliko dugo koliko „traje" „akt" odlučivanja. U odlučnosti leži egzistencijelna stalnost koja je po svojoj suštini već unapred uzela svaki mogućan trenutak koji proističe iz nje. Odlučnost kao sudbina sloboda je za *napuštanje* neke određene odluke, koje je mogućnim načinom zahtevano primereno situaciji. Time stalnost egzistencije ne biva prekinuta nego upravo trenutno obistinjena. Stalnost se ne obrazuje tek putem nadovezivanja „trenutaka" jednog-na-drugi, niti iz njega, nego „trenuci" proističu iz *već protegnute* vremenitosti budući bilućeg ponavljanja.

U nesvojstvenoj povesnosti je, naprotiv, izvorna protegnutost sudbine prikrivena. Nestalno kao Se-sopstvo tubitak osadašnjava svoje „Danas". Očekujući ono najbliže novo on je takođe već zaboravio ono staro. Ono Se izmiče izboru. Slepo za mogućnosti to Se ne može da ponovi ono bilo, već samo zadržava i održava ono preostalo „zbiljsko" onoga bilog sveto-povesnog – preostatak i predručnu vest o tome. Izgubljeno u osadašnjavanju onoga Danas, ono razume „prošlost" iz „sadašnjosti". Vremenitost svojstvene povesnosti je, nasuprot tome, kao predvodeće-ponavljajući trenutak jedno *odsadašnjavanje* toga Danas i neko odvikavanje od uobičajenosti onoga Se. Nasuprot tome, nesvojstveno povesna egzistencija, opterećena zaostavštinom onoga „prošlog", koja je njoj samoj postala neprepoznatljiva, traži ono moderno. Svojstvena povesnost razume povest kao „povratak" onoga mogućnog i zna za to da se mogućnost vraća samo ako je egzistencija sudbinski-trenutno za nju otvorena u odlučnom ponavljanju.

Egzistencijalna interpretacija povesnosti tubitka neočekivano stalno dospeva u zasenak. Tama može utoliko manje da se odstrani ukoliko već mogućne dimenzije primerenog ispitivanja nisu razmršene, pa u svemu svoju suštinu isteruje *zagonetka bitka* i, kao što je sada postalo razgovetno, *zagonetka kretanja*. Pa ipak, možemo da se odvažimo na jedan projekat ontološke geneze istorije kao znanosti iz povesnosti tubitka. On služi kao priprema za razjašnjavanje zadatka jedne istorijske destrukcije povesti filozofije, razjašnjavanje koje treba da se provede u onome što sledi.[206]

206 Uporediti § 6, str. 40 i dalje.

§ 76. Egzistencijalni izvor istorije iz povesnosti tubitka

Da je istorija poput svake znanosti kao jedna vrsta bitka tubitka faktički i svagda „zavisna" od „gospodarećeg nazora na svet", tome nije potrebno nikakvo pretresanje. Pa ipak, povrh tog fakta mora da se postavi pitanje o ontološkoj mogućnosti izvora znanosti iz ustrojenosti bitka tubitka. Taj izvor još uvek je malo proziran. U sklopu povezanosti koji je pred nama, analiza egzistencijalnog izvora istorije treba u obrisima da bude učinjena samo utoliko prepoznatljivom ukoliko time još razgovetnije biva rasvetljena povesnost tubitka i njena ukorenjenost u vremenitosti.

Ako je bitak tubitka načelno povestan, onda je očigledno da svaka faktička znanost ostaje vezana za to događanje. Međutim, istorija ima povesnost tubitka za pretpostavku na još jedan vlastiti i povlašćeni način.

To bi se najpre htelo pojasniti upućivanjem na to da istorija kao znanost o povesti tubitka za „pretpostavku" mora da ima izvorno povesno biće kao svoj mogući „objekat". Jedino, povest mora ne samo *biti* da bi jedan istorijski predmet postao pristupačan, i ne samo da je istorijsko saznavanje kao događajuće držanje tubitka povesno, nego *istorijsko otključenje povesti je po samom sebi*, bilo ono faktički izvršeno ili ne, *po svojoj ontološkoj strukturi ukorenjeno u povesnosti tubitka*. Ovaj sklop povezanosti mni beseda o egzistencijalnom izvoru istorije iz povesnosti tubitka. Njega rasvetliti metodički znači: ontološki projektovati *ideju* istorije iz povesnosti tubitka. Nasuprot tome, ne radi se o tome da se pojam istorije „apstrahuje" iz jednog danas faktičkog znanstvenog pogona, odnosno da mu se on prilagodi. Jer, šta jamči, načelno viđeno, da taj faktički postupak doista reprezentuje istoriju prema njenim izvornim i svojstvenim mogućnostima? Pa čak i kada bi bilo tačno ono u čemu se uzdržavamo od svake odluke, i tada bi taj pojam ipak mogao na faktu da bude „otkrit" samo po niti vodilji već razumljene ideje istorije. Pa ipak, obrnuto, egzistencijalnoj ideji istorije ne pridaje se neko više pravo time što istoričar

njome potvrđuje podudaranje svog faktičkog držanja. Ona ne postaje ni „lažna" time što on osporava takvo podudaranje.

U ideji istorije kao znanosti leži da je ona *otključenje* onoga povesno bivstvujućeg zahvatila kao vlastiti zadatak. Svaka znanost se primarno konstituiše tematizovanjem. Ono što je u tubitku kao otključenom bitku-u-svetu predznanstveno poznato, biva projektovano na svoj specifičan bitak. Tim projektom se ograničava regija bića. Pristupi k njemu dobijaju svoju metodičku „direktivu", struktura pojmovnosti izlaganja dobija svoje predskiciranje. Ako mi, uz odlaganje pitanja o mogućnosti jedne „povesti sadašnjosti", istoriji za zadatak dodelimo otključenje „prošlosti", onda je istorijsko tematizovanje povesti mogućno samo ako je uopšte „prošlost" svagda već otključena. Još ni malo ne uzimajući u obzir to da li su dovoljna vrela za istorijsko predočavanje prošlosti raspoloživa, *put ka njoj* ipak mora uopšte da bude *otvoren* za istorijski povratak u nju. Da je nešto takvo tačno, i kako to postaje mogućno – to nipošto nije tako očigledno.

Ali, ukoliko je bitak tubitka povesno, a to znači na osnovu ekstatički-horizontske vremenistosti, otvoren u svojoj bilosti, onda je slobodan put uopšte tematizovanju „prošlosti" sprovodivom u egzistenciji. I pošto je tubitak, *i samo on*, izvorno povestan, ono što istorijsko tematizovanje prethodno daje kao mogućan predmet istraživanja mora da poseduje vrstu bitka *tubilog tubitka*. Sa faktičkim tubitkom kao bitkom-u-svetu svagda *jeste* i sveto-povest. Ako onaj prvi više nije tu, više ne postoji, onda je takođe i svet tu-bio. Tome se ne opire to što ono prethodno unutarsvetski priručno ipak još ne prolazi i što kao ono neprošlo tubilog sveta postaje „istorijski" prednalažljivo za neku sadašnjost.

Još predručni preostaci, spomenici, izveštaji, *mogućni* su „materijal" za konkretno otključenje tubilog tubitka. Nešto takvo *može* da postane *istorijski* materijal samo zato što ono po svojoj vlastitoj vrsti bitka poseduje *sveto-povestan* karakter. A ono *postaje* materijal tek time što je ono unapred razumljeno s obzirom na svoju unutarsvetovnost. Već projektovani svet određuje se putem interpretacije svetopovesnog, „održanog" materijala. Ne pokreće tek dobavljanje, viziranje i osiguravanje materijala povratak ka „prošlosti",

nego on već pretpostavlja *povesni bitak ka* tubilom tubitku, a to znači da pretpostavlja povesnost egzistencije istoričara. Ta povesnost egzistencijalno fundira istoriju kao znanost do u najneznatnija, „zanatska" priređivanja.[207]

Ako istorija na taj način koreni u povesnosti, onda se polazeći odatle mora moći odrediti i ono što „svojstveno" jeste *predmet* istorije. Granično obuhvatanje izvorne teme istorije moraće da se sprovede u odmeravanju na svojstvenoj povesnosti i njoj pripadnom otključenju onoga tubilog, ponavljanju. Ponavljanje razume tubili tubitak u njegovoj biloj svojstvenoj mogućnosti. „Rođenje" istorije iz svojstvene povesnosti tada znači: primarno tematizovanje istorijskog predmeta projektuje tubili tubitak na njegovu najvlastitiju mogućnost egzistencije. Tema istorije, dakle, treba da bude ono *mogućno*? Zar ne teži čitav njen „smisao" jedino ka „*činjenicama*", ka onome kako je činjenički bilo?

Jedino, šta znači: tubitak „činjenički" jeste? Ako je tubitak „svojstveno" zbiljski samo u egzistenciji, onda se njegova „činjeničnost" ipak konstituiše upravo u odlučnom sebe-projektovanju na neko izabrano moći-biti. Ono „činjenički" svojstveno tubilo, međutim, tada je egzistencijelna mogućnost u kojoj se faktički određuju sudbina, udes i sveto-povest. Pošto egzistencija jeste svagda samo kao faktički bačena, istorija će tihu silu onoga mogućnog da otključi utoliko podrobnije ukoliko jednostavnije i konkretnije razume i „samo" prikazuje bio-bitak-u-svetu polazeći iz njegove mogućnosti.

Ako istorija, i sama izrastajući iz svojstvene povesnosti, ponavljajući razgrće tubili tubitak u njegovoj mogućnosti, onda je ona takođe u onome jedanputnom već učinila otvorenim i ono „opšte". Pitanje, da li istorija ima za predmet samo nizanje jedanputnih, „individualnih" dogodovština ili takođe i „zakone", promašeno je već u korenu. Njena tema nije ni ono samo jedanput dogođeno ni neko iznad njega lebdeće opšte, nego faktički egzistentno bila mogućnost. Ta mogućnost ne biva kao takva ponovljena, a to znači

207 O konstituciji istorijskog razumljenja up. E. Špranger [E. Spranger], *Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie*, Festschrift für Joh. Volkelt 1918, str. 357 i dalje.

svojstveno istorijski razumljena, ako se ona preokrene u bledilo nekog nadvremenitog uzora. Samo faktička svojstvena povesnost može kao odlučna sudbina da otključi tubilu povest tako da u ponavljanju „sila" onoga mogućnog prodre u faktičku egzistenciju, a to znači da u njenoj budućnosnosti budući-dođe k njoj. Istorija stoga – isto onako malo kao i povesnost neistorijskog tubitka – nikako ne započinje u „sadašnjosti" i kod onoga samo danas „zbiljskog", da bi odatle pipala natrag ka nečemu prošlom, nego se takođe i *istorijsko* otključenje vremenuje *iz budućnosti*. „*Izbor*" onoga što za istoriju treba da postane mogući predmet *već je izvršen* u faktičkom, egzistencijelnom *izboru* povesnosti tubitka, iz kojeg pre svega istorija proističe i u kojem jedino i *jeste*.

Istorijsko otključenje „prošlosti", koje se osniva u sudbinskom ponavljanju, tako je malo „subjektivno", da jedino ono jamči „objektivnost" istorije. Jer objektivnost jedne znanosti primarno se upravlja prema tome, da li ona tematsko biće koje joj pripada može u izvornosti njegovog bitka nepokriveno da *dovede u susret* razumljenju. „Opštevaljanost" merila i zahtevi za „opštost", koje iziskuje ono Se i njegova razumnost, nisu ni u jednoj znanosti *manje* mogući kriteriji „istine" nego u svojstvenoj istoriji.

Samo zato što je centralna tema istorije svagda *mogućnost* tubile egzistencije, a egzistencija faktički uvek egzistira sveto-povesno, ona može od sebe da zahteva neumoljivu orijentaciju na „činjenice". Zbog toga se faktičko istraživanje mnogostruko grana i za svoj predmet čini povest pribora, povest dela, povest kulture, povest duha i povest ideja. Povest je istodobno po samoj sebi kao sebe-predanjem-nasleđujuća svagda u nekoj izloženosti koja joj pripada, koja i sama poseduje svoju vlastitu povest, tako da istorija ponajčešće tek kroz povest nasleđenog predanja prodire ka onome tubilom samom. U tome leži to da konkretno istorijsko istraživanje može da se drži svagda u promenljivoj blizini sebi svojstvene teme. Istoričar koji se unapred „baca" na „nazor na svet" nekog doba, time još nije dokazao da svoj predmet razume svojstveno povesno, a ne samo „estetski". A, sa druge strane, egzistencija nekog istoričara koji edira „samo" vrela, može da bude određena nekom svojstvenom povesnošću.

Pa tako onda i gospodarenje nekog diferenciranog istorijskog interesovanja, koje ide sve do najudaljenijih i najprimitivnijih kultura, po sebi još nije dokaz za svojstvenu povesnost nekog „vremena". Konačno, nastajanje problema „istorizma" najrazgovetniji je pokazatelj za to da istorija teži da otuđi tubitak od njegove vlastite povesnosti. Toj povesnosnosti nije nužno potrebna istorija. Neistorijska doba nisu kao takva već i nepovesna.

Mogućnost da istorija uopšte može da bude ili od „koristi" ili „štetna" „za život", osniva se u tome što je život u korenu svog bitka povestan, pa se prema tome on kao faktički egzistirajući svagda već odlučio za svojstvenu ili nesvojstvenu povesnost. Niče je ono suštinsko *O koristi i šteti istorije za život* saznao i jednoznačno-uverljivo kazao u svom drugom nesavremenom razmatranju (1874). On razlikuje tri vrste istorije: monumentalnu, antikvarnu i kritičku, a da izričito ne pokazuje nužnost tog trojstva ni osnov njihovog jedinstva. *Trostrukost istorije predskicirana je u povesnosti tubitka.* Ta povesnost istodobno pušta da se razume kako svojstvena istorija mora da bude faktički konkretno jedinstvo te tri mogućnosti. Ničeova podela nije slučajna. Početak njegovih „*Razmatranja*" dopušta da se nasluti da je on više razumeo nego što je obelodanio.

Kao povestan, tubitak je mogućan samo na osnovu vremenitosti. Ona se vremenuje u ekstatički-horizontskom jedinstvu svojih odmicanja. Tubitak egzistira kao budući tubitak svojstveno u odlučnom otključenju neke izabrane mogućnosti. Odlučno dolazeći natrag na samog sebe, on je ponavljajući otvoren za „monumentalne" mogućnosti čovekove egzistencije. Istorija koja proističe iz takve povesnosti je „monumentalna". Tubitak je kao bili tubitak izručen svojoj bačenosti. U ponavljajućem usvajanju onoga mogućnog istodobno leži predskicirana mogućnost poštujućeg očuvanja bile egzistencije, na kojoj je zahvaćena mogućnost postala otvorena. Kao monumentalna, svojstvena istorija zbog toga je „antikvarna". Tubitak se vremenuje u jedinstvu budućnosti i bilosti kao sadašnjost. Sadašnjost svojstveno otključuje, i to kao trenutak, ono Danas. Ali, ukoliko je to Danas izloženo iz budući-ponavljajućeg razumljenja neke zahvaćene mogućnosti egzistencije, svojstvena istorija

postaje odsadašnjavanje toga Danas, a to znači da ona postaje pateće sabe-razrešavanje od zapadajuće javnosti toga Danas. Monumentalno-antikvarna istorija jeste kao svojstvena istorija nužno kritika „sadašnjosti". Svojstvena povesnost je fundament mogućnog jedinstva ta tri načina istorije. Međutim, *osnov* fundamenta svojstvene istorije jeste *vremenitost* kao egzistencijalni smisao bitka brige.

Konkretno prikazivanje egzistencijalno-povesnog izvora istorije provodi se u analizi tematizovanja koje konstituiše tu znanost. Istorijsko tematizovanje poseduje svoj glavni deo u obrazovanju hermeneutičke situacije, koja se otvara odlukom povesno egzistirajućeg tubitka na ponavljajuće otključenje tubilog tubitka. Iz *svojstvene otključenosti* („istine") *povesne egzistencije* treba eksponirati mogućnost i strukturu *istorijske istine*. Međutim, pošto su osnovni pojmovi istorijskih znanosti – ticali se oni njihovih objekata ili vrste njihove obrade – pojmovi egzistencije, teorija duhovnih znanosti ima za pretpostavku jednu tematski egzistencijalnu interpretaciju *povesnosti* tubitka. Ona je stalni cilj kojem teži da se približi Diltajev istraživački rad i koji biva produbljenije osvetljen idejama grofa Jorka fon Vartenburga.

§ 77. Sklop povezanosti prethodne ekspozicije problema povesnosti sa istraživanjima V. Diltaja i idejama grofa Jorka

Sprovedeno razlaganje problema povesti izraslo je iz usvajanja Dilatajevog rada. On je bio potvrđen i istodobno učvršćen tezama grofa Jorka, koje se nalaze rasute u njegovim pismima Diltaju.[208]

Danas još naširoko rasprostranjena slika o Diltaju je sledeća: „tankoćutan" izlagač povesti duha, u posebnom povesti literature, koji ulaže napore „takođe" u razgraničavanje prirodnih i duhovnih znanosti, a pri tome izvanrednu ulogu dodeljuje povesti tih znanosti,

208 Uporediti *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg* 1877–1897, Halle a. d. S. 1923.

a isto tako i „psihologiji", pa pušta da se celina rasplinjuje u nekoj relativističkoj „filozofiji života". Za površno razmatranje ovaj nacrt je „ispravan". Ali, njemu izmiče „supstanca". On više pokriva nego što razgrće.

Shematski se Diltajev istraživački rad može podeliti na tri oblasti: studije o teoriji duhovnih znanosti i njihovog razgraničavanja od prirodnih znanosti; istraživanja o povesti znanosti o čoveku, društvu i državi, nastojanja oko jedne psihologije u kojoj treba da bude prikazana „cela činjenica čovek". Teorijsko-znanstvena, povesno-znanstvena i hermeneutičko-psihološka istraživanja stalno se prožimaju i presecaju. Tamo gde preteže jedan pravac posmatranja, tu su takođe i drugi već motiv i sredstvo. Ono što se ističe kao podvojenost i nesigurno, slučajno „isprobavanje", elementarna je uznemirenost pred jednim ciljem: dovesti „život" do filozofskog razumevanja i tom razumljenju iz „samog života" osigurati hermeneutički fundament. Sve se koncentriše u „psihologiji", koja „život" u njegovom povesnom sklopu povezanosti razvoja i dejstvovanja treba da razume kao *način* na koji čovek *jeste*, kao mogućan *predmet* duhovnih znanosti, a *pre svega* kao *koren* tih znanosti. Hermeneutika je samorasvetljavanje tog razumljenja, a tek u izvedenoj formi ona je metodologija istorije.

Diltaj je, doduše, s obzirom na njemu savremena pretresanja, koja su njegova vlastita istraživanja posvećena polaganju osnove duhovnih znanosti jednostrano potisnula u polje teorije znanosti, svoje objavljene spise mnogostruko orijentisao u tom pravcu. *Logika duhovnih znanosti* za njega je isto onako malo centralna koliko malo i njegova *Psihologija* teži „samo" poboljšanju pozitivne znanosti o onome psihičkom.

Diltajevu najvlastitiju filozofsku tendencu u komunikaciju sa njegovim prijateljem grofom Jorkom dovodi jedanput nedvosmisleno do izraza grof Jork kada upućuje na „*nama zajedničku zainteresovanost da razumemo povesnost*" (kurz. M. H.).[209] Usvajanju Diltajevih istraživanja, koja tek sada postaju pristupačna u punom obimu, potrebna je stalnost i konkrecija načelnog kritičkog razmatranja.

209 *Briefwechsel* ..., str. 185.

Za opširno pretresanje problema koji su njega pokretali, i toga kako su ga oni pokretali, ovde nema mesta.[210] Nasuprot tome, nekoliko centralnih ideja grofa Jorka treba jednim izborom karakterističnih mesta u pismima da dobije privremeno označavanje.

Jorkova tendenca, koja je živa u komunikaciji sa Diltajevim postavljanjem pitanja i radom, pokazuje se upravo u zauzimanju stava prema zadacima zasnivajuće discipline, zadacima analitičke psihologije. O Diltajevoj akademskoj raspravi *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894) on piše: „Samopromišljajuće prisećanje kao primarno sredstvo saznanja i analiza kao primarni postupak saznanja bivaju čvrsto postavljeni. Polazeći odatle bivaju formulisani stavovi koje verifikuje vlastiti nalaz. Nije se napredovalo ka nekom kritičkom razrešenju, nekom objašnjenju, pa time i ka unutrašnjem pobijanju konstruktivne psihologije i njenih prihvatanja." (*Briefwechsel, str.* 177). „... neuzimanje u obzir kritičkog razrešavanja = psihološkog pokazivanja provenijencije u pojedinačnom i u zahvatajućem izvođenju stoji, kako ja smatram, u sklopu povezanosti sa pojmom i položajem koje Vi dodeljujete teoriji saznanja" (str. 177). „*Objašnjenje* neprimenljivosti – činjenica je postavljena i učinjena razgovetnom – daje samo jednu teoriju saznanja. Ona mora da položi račun o adekvatnosti znanstvenih metoda, ona mora da utemelji i obrazloži učenje o metodama umesto što sada metode bivaju uzimane – moram da kažem na sreću – iz pojedinačnih područja" (str. 179–180).

U ovom Jorkovom zahtevu – to je u osnovi zahtev jedne logike koja korača ispred znanosti i vodi ih, kao što je to bila Platonova i Aristotelova logika – leži uključen zadatak da se pozitivno i radikalno izradi različita kategorijalna struktura bića koje *jeste* priroda i bića koje *jeste* povest (tubitka). Jork nalazi da Diltajeva istraživanja „*suviše malo naglašavaju generičku diferencu između onoga ontičkog i onoga istorijskog*" (str. 191; kurz. M. H.). „Naročito se zahteva

210 Toga se možemo odreći utoliko više što G. Mišu [Georg Misch] zahvaljujemo jedan konkretan prikaz Diltaja, prikaz koji je uz to usmeren ka centralnim tendencama, te kojega se neće moći lišiti ni jedno kritičko razmatranje Diltajevog dela. Uporediti V. Diltaj, *Ges. Schriften* tom V (1924), *Vorbericht*, str. VII–CXVII.

postupak upoređivanja kao metoda duhovnih znanosti. Ovde se ja odvajam od Vas ... Upoređivanje je uvek estetičko, uvek prijanja za oblik. Vindelband [Wilhelm Windelband] povesti dodeljuje oblike. Vaš pojam tipa jedan je sasvim unutrašnji pojam. Tu se radi o karakterima, ne o oblicima. Onome prvom je povest: jedan niz slika, pojedinačnih oblika, estetički zahtev. Prirodnom znanstveniku ostaje upravo pored znanosti samo estetički užitak kao jedna vrsta ljudskog sredstva za umirenje. Vaš pojam povesti ipak je pojam jednog koneksusa sila, pojam jedinicâ sile na koje bi kategorija: oblik trebalo da bude primenljiva samo u prenosnom smislu" (str. 193).

Iz sigurnog instinkta za „diferencu onoga ontičkog i onoga istorijskog" Jork saznaje koliko snažno se tradicionalno istraživanje povesti još drži u „čisto okularnim odredbama" (str. 192), koje ciljaju na ono telesno i oblikovno.

„Ranke [Leopold Ranke] je jedan veliki okular, kojem ništa od onoga što je nestalo ne može da postane *zbiljnosti* ... Iz čitavog Rankeovog načina objašnjava se i ograničavanje povesne tvari na ono političko. Samo to je ono dramatično" (str. 60). „Modifikacije koje je doneo tok vremena meni se pojavljuju nesuštastvenim, i tu bih doista rado drugačije i vrednovao. Jer, na primer takozvanu istorijsku školu držim za puku sporednu struju unutar tog istog rečnog korita, te držim da ona reprezentuje samo jedan član jedne stare suprotnosti koja se uspešno probija. Naziv poseduje nešto obmanjujuće. T*a škola uopšte nije bila nikakva istorijska škola* (kurz. M. H.), nego jedna antikvarna, estetički konstruišuća škola, dok je veliki dominirajući pokret bio pokret mehaničke konstrukcije. Stoga, ono što je ona metodički pridonela samo je za metodu racionalnosti osećanje ukupnosti" (str. 68–69).

„Pravi filolog – onaj koji ima jedan pojam o istoriji kao o nekom ormaru antikviteta. Tamo gde nema nikakve palpabilnosti – kuda vodi samo živa psihička transpozicija, tu gospoda ne odlaze. Ona su upravo u onome najunutrašnjijem znanstvenici prirode i postaju još više skeptičari zato što nedostaje eksperiment. Treba se držati veoma daleko od sve te ropotarije, na primer: koliko često je Platon bio u Velikoj Grčkoj ili u Sirakuzi. U tome nema više nikakve

životnosti. Takav spoljašnji manir, koji sam sada kritički prozreo, na kraju dolazi do jednog velikog znaka pitanja, pa počinje da nanosi i sramotu velikim realnostima Homera, Platona, Novog zaveta. Sve zbilja realno postaje shema, ako se posmatra kao 'stvar po sebi', ako ne biva doživljeno" (str. 61). „'Znanstvenici' stoje naspram moći vremena poput najfinije obrazovanog francuskog društva naspram tadašnjeg revolucionarnog pokreta. Ovde kao i tamo formalizam, kult forme. Odnosna određenja – poslednja reč mudrosti. Takav pravac mišljenja ima, naravno, svoju – kako ja mnim – još nenapisanu povest. Nedostatak tla mišljenja i verovanja u takvo mišljenje – posmatrano teorijski-saznajno: jedno metafizičko držanje – istorijski je produkt" (str. 39). „Kretanja talasa izazvana ekscentričnim principom koji je pre više od četiri stotine godina izneo na površinu jedno novo vreme, čini mi se da su postala krajnje široka i ravna, da je saznanje napredovalo do ukidanja samog sebe, da je čovek tako daleko od samog sebe odmakao da sebe više ne može ni da ugleda. 'Moderni čovek', a to znači čovek počev od renesanse, gotov je da bude pokopan" (str. 83). Nasuprot tome: „Sva istinski živa istorija, a ne istorija koja život samo opisuje, jeste kritika" (str. 19). „Ali, poznavanje povesti je u svom najboljem delu upoznatost sa prikrivenim vrelima" (str. 109). „Sa povešću je tako da ono što pravi spektakle i što je očigledno – nije glavna stvar. Nervi su nevidljivi kao što je ono suštastveno uopšte nevidljivo. Pa, kao što se i kaže: 'Da ste bili tihi, bili biste jaki', tako je istinita i ova varijanta: ako ste tihi, onda ćete dokučiti – a to znači razumeti" (str. 26). „I tada ja uživam u tihom razgovoru sa samim sobom i u saobraćanju sa duhom povesti. Taj duh se nije pojavio Faustu u njegovoj ćeliji, a ni maestru Geteu. Od njega ne biste preplašeno umakli, ma koliko ta pojava bila ozbiljna i dirljiva. Zar nije ona ipak bratska i srodna u drugom, dubljem smislu od stanovnika grma i polja. To nastojanje ima sličnosti sa borbom Jakova, za samog onog koji se bori siguran je dobitak. A do toga je i stalo na prvom mestu" (str. 133).

Jasan uvid u osnovni karakter povesti kao „virtualnosti" Jork zadobija iz saznanja karaktera bitka samog čovekovog tubitka, dakle, upravo ne teorijsko-saznajno na objektu povesnog razmatranja:

„Da celokupna psiho-fizička datost *nije* (bitak = predručnobitak-prirode. Prim. M. H.) nego živi – to je tačka zametka povesnosti. I neko samo-promišljajuće-prisećanje, koje je usmereno ne na neko apstraktno Ja nego na punoću mog sopstva, naći će mene istorijski određenog, kao što me fizika saznaje kosmički određenog. Upravo onako kao što sam priroda, ja sam povest ..." (str. 71). I Jork, koji je prozreo sve neprave „odnosne odredbe" i relativizam „bez tla", ne okleva da povuče poslednju konsekvencu iz uvida u povesnost tubitka. „S druge strane, međutim, pri unutrašnjoj povesnosti samosvesti, metodološki je neadekvatna neka od istorije odvojena sistematika. Kao što fiziologija ne može da apstrahuje od fizike, tako filozofija – upravo ako je kritička filozofija – ne može da apstrahuje od povesnosti ... Samodržanje i povesnost su poput disanja i vazdušnog pritiska – i – neka to u izvesnoj meri zvuči i paradoksalno – ne-popovešćenje filozofiranja se u metodičkom pogledu meni pojavljuje kao neki metafizički ostatak" (str. 69). „Pošto filozofirati jeste živeti, zbog toga – nemojte se zastrašiti – po mom mnjenju ima jedne filozofije povesti – ko bi nju mogao pisati! – Izvesno, ne onako kako je ona do sada bila shvaćena i pokušavana, protiv čega ste se Vi neoborivo izjasnili. Dosadašnje postavljanje pitanja bilo je upravo lažno, pa čak i nemogućno postavljanje pitanja, ali ono nije i jedino. Zato dalje i nema zbiljskog filozofiranja koje ne bi bilo istorijsko. Razdvajanje između sistematičke filozofije i istorijskog prikazivanja je po svojoj suštini neispravno" (str. 251). „Moći postati ono praktičko, pak, svakako je svojstveni pravni osnov sve znanosti. Ali, matematička praksa nije jedina. Praktička usmerenost našeg stanovišta je pedagoška usmerenost u najširem i najdubljem smislu reči. Ona je duša sve istinite filozofije i istina Platona i Aristotela" (str. 42–43). „Vi znate šta ja držim o mogućnosti etike kao znanosti. Uprkos tome, uvek se može učiniti nešto bolje. Za koga su zapravo takve knjige? Registrature o registraturama! Jedino što je vredno pažnje jeste nagon da se od fizike dođe do etike." (str. 73) Ako se filozofija poima kao manifestacija života, a ne kao ekspektoracija nekog mišljenja bez tla, koja se pojavljuje bez tla zato što pogled biva skrenut sa tla svesti, onda je zadatak onoliko neznatan u rezultatu, koliko je zamršen i mukotrpan

u njegovom dobijanju. Oslobođenost od predrasuda je pretpostavka, a teško je već i nju dobiti" (str. 250).

Da je sam Jork sebe uputio da nasuprot onome ontičkom (okularnom) kategorijalno zahvati ono istorijsko, te da „život" uzdigne do primerenog znanstvenog razumevanja, postaje razgovetno iz upućivanja na vrstu teškoće takvih istraživanja: estetsko-mehanistički način mišljenja „lakše nalazi doslovan izraz, pri širokoj provenijenciji reči objašnjivih iz okularnosti, nego neka analiza koja odlazi natrag iza zrenja ... Ono što, nasuprot tome, prodire u osnov životnosti uskraćeno je nekom egzoteričkom prikazu, pa otuda onda i sva terminologija nije opšterazumljiva, simbolička i neizbežna. Iz posebne vrste filozofskog mišljenja sledi posebnost njenog jezičkog izraza" (str. 70–71). „Međutim, Vi poznajete moju naklonost prema onome paradoksnom, koju opravdavam time što je paradoksija jedna oznaka istine da communis opinio izvesno nigde nije u istini, kao neki elementaran talog uopštavajućeg polurazumljenja, u kojem su odnosi prema istini poput sumporne pare koju munja ostavlja za sobom. Istina nikada nije elemenat. Državno-pedagoški zadatak bio bi da rastavi elementarno javno mnjenje i što je mogućno više obrazujući omogući individualnost viđenja i poštovanja. Tada bi umesto takozvane javne savesti – tog radikalnog ospoljavanja – ponovo postala moćna pojedinačna savest, a to i znači savest" (str. 249–250).

Zainteresovanost da se razume povesnost, dovodi sebe pred zadatak izrade „generičke diferencije između onoga ontičkog i onoga istorijskog". Time je utvrđen *fundamentalni cilj „filozofije života"*. Pa ipak, postavljanju pitanja potrebno je načelno radikalizovanje. Kako povesnost u svojoj razlici od onoga ontičkog treba da bude filozofski drugačije shvaćena i „kategorijalno" pojmljena ako ne time da kako ono „ontičko" tako i ono „istorijsko" bude dovedeno u jedno *izvornije jedinstvo* mogućnog obzora upoređivanja i mogućnog razlikovanja? Ali, to je mogućno samo ako izraste uvid: 1. pitanje o povesnosti jedno je *ontološko* pitanje o ustrojenosti bitka onoga povesno bivstvujućeg; 2. pitanje o onome ontičkom *ontološko* je pitanje o ustrojenosti bitka onoga tubitku neprimerenog bića, onoga predručnog u najširem smislu; 3. ono ontičko samo je

jedna oblast bića. Ideja bitka obuhvata ono „ontičko" *i* ono „istorijsko". *Ona* je ono što mora dopustiti da bude „generički diferencirano".

Ne naziva slučajno Jork nepovesno biće onim naprosto ontičkim. To je samo odsjaj neprekinutog gospodarenja tradicionalne ontologije koja, po poreklu iz *antičkog* postavljanja pitanja o bitku, ontološku problematiku čvrsto drži u jednom načelnom suženju. Problem diference između onoga ontičkog i onoga istorijskog može da bude izrađen kao problem istraživanja samo ako je on fundamentalnoontološkim razjašnjavanjem pitanja o smislu bitka uopšte sebi *pre toga osigurao nit vodilju.*[211] Tako postaje razgovetno, u kojem smislu je pripremna egzistencijalno-vremenita analitika tubitka odlučna da neguje duh grofa Jorka da bi služila Diltajevom delu.

211 Uporediti §§ 5 i 6, str. 35 i dalje.

ŠESTO POGLAVLJE

Vremenitost i unutarvremenost kao izvor vulgarnog pojma vremena

---

§ 78. Nepotpunost prethodne vremenite analize tubitka

Kao dokaz za to da vremenitost konstituiše bitak tubitka, i za to kako ga konstituiše, bilo je pokazano: povesnost kao ustrojenost bitka egzistencije „u osnovi" je vremenitost. Interpretacija vremenitog karaktera povesti sprovodila se bez obaziranja na „činjenicu" da svo događanje protiče „u vremenu". Svakodnevnom razumevanju tubitka, koje faktički svu povest poznaje samo kao „unutarvremeno događanje, u toku egzistencijalno-vremenite analize povesnosti ostala je uskraćena reč. Ako egzistencijalna analitika treba da učini tubitak ontološki prozirnim upravo u njegovoj faktičnosti, onda takođe faktičkom „ontički-vremenitom" izlaganju povesti mora *izričito* biti vraćeno njegovo pravo. Vreme „u kojem" susreće biće zaslužuje jednu *načelnu* analizu utoliko nužnije ukoliko su izvan povesti i prirodna dešavanja određena „vremenom". Pa ipak, elementarniji od okolnosti da se u *znanostima* o povesti i prirodi javlja „faktor vremena" jeste fakat da tubitak već pre sveg tematskog istraživanja „računa s vremenom" i upravlja se *prema njemu*. I ovde ponovo ostaje odlučujuće *to* „računanje" tubitka „s vremenom", koje leži pre sve upotrebe mernog pribora koji je skrojen za određivanje vremena.

Ono prvo prethodi ovome drugom i tek čini mogućnim nešto takvo poput upotrebe časovnika.

Faktički egzistirajući, svagdašnji tubitak „ima" vremena ili ga „uopšte nema". On „uzima za sebe vreme" ili „ne može sebi dopustiti nikakvo vreme". Zašto tubitak uzima za sebe „vreme" i zašto ga može „izgubiti"? Odakle on uzima vreme? Kako se to vreme odnosi prema vremenitosti tubitka?

Faktički tubitak vodi računa o vremenu, a da egzistencijalno ne razume vremenitost. Elementarnom držanju računanja s vremenom potrebno je razjašnjenje pre pitanja šta znači to: biće je „u vremenu". Sve držanje tubitka treba da bude interpretirano iz njegovog bitka, a to znači iz vremenitosti. Valja pokazati kako tubitak *kao* vremenitost vremenuje držanje koje se prema vremenu odnosi na *taj* način što tubitak vodi računa o vremenu. Dosadašnje karakterisanje vremenitosti stoga je ne samo uopšte nepotpuno utoliko što nije bila obraćena pažnja na sve dimenzije tog fenomena, nego ono načelno sadrži praznine zato što samoj vremenitosti pripada nešto takvo poput vremena-sveta u strogom smislu egzistencijalno-vremenitog pojma sveta. Kako je to mogućno i zašto je to nužno – to treba da bude dovedeno do razumevanja. Time dobija neko osvetljenje vulgarno poznato „vreme" „u kojem" se javlja biće, a ujedno s tim i unutarvremenost tog bića.

Svakodnevni tubitak, koji uzima za sebe vreme, najpre unapred nalazi vreme na onome unutarsvetski susretajućem priručnom i predručnom. Vreme o kojem se na taj način „steklo iskustvo" tubitak razume u horizontu najbližeg razumevanja bitka, a to znači i sâmo kao neko nekako predručno. Kako i zašto dolazi do obrazovanja vulgarnog pojma vremena, zahteva jedno razjašnjenje iz vremenito fundirane ustrojenosti bitka tubitka koji brine vreme. Vulgarni pojam vremena zahvaljuje svoje poreklo jednoj nivelaciji izvornog vremena. Dokaz tog izvora vulgarnog pojma vremena postaje opravdavanje ranije provedene interpretacije vremenitosti kao *izvornog vremena*.

U obrazovanju vulgarnog pojma vremena pokazuje se jedno čudnovato kolebanje: da li vremenu treba da bude pripisan „subjetivni"

ili „objektivni" karakter. Tamo gde se ono shvata kao bivstvujući po sebi ono ipak biva pripisano prvenstveno „duši". A tamo gde ono poseduje „svesti primeren" karakter ono ipak fungira „objektivno". U Hegelovoj interpretaciji vremena obe su mogućnosti dovedene do izvesnog ukidanja. Hegel pokušava da odredi sklop povezanosti između „vremena" i „duha", da bi odatle učinio razumljivim zašto duh kao povest „pada u vreme". U *rezultatu* se čini da se prethodna interpretacija vremenitosti tubitka i pripadnosti vremena-sveta toj vremenitosti poklapaju sa Hegelovom. Međutim, pošto se analiza vremena koja je pred nama načelno razlikuje od Hegelove već u polaznoj postavci, a u svom cilju – a to znači u fundamentalnoontološkoj nameri – orijentisana je upravo *suprotno* od njegove, jedno kratko prikazivanje Hegelovog shvatanja odnošenja između vremena i duha može da posluži tome da egzistencijalno-ontološku interpretaciju vremenitosti tubitka, vremena-sveta i izvora vulgarnog pojma vremena indirektno učini razgovetnijom i da je privremeno zaključi.

Na pitanje: da li i kako vremenu pridolazi neki „bitak", zašto i u kojem smislu ga mi nazivamo „bivstvujućim", može da se odgovori tek kada se pokaže kako sama vremenitost u celini svog vremenovanja čini mogućnim nešto takvo poput razumevanja bitka i oslovljavanje bića. Kao raščlanjivanje ovog poglavlja odaje se sledeće: vremenitost tubitka i brinjenje vremena (§ 79); brinuto vreme i unutarvremenost (§ 80); unutarvremenost i geneza vulgarnog pojma vremena (§ 81); odvajanje egzistencijalno-ontološkog sklopa povezanosti vremenitosti, tubitka i vremena-sveta spram Hegelovog shvatanja odnošenja između vremena i duha (§ 82); egzistencijalno-vremenita analitika tubitka i fundamentalnoontološko pitanje o smislu bitka uopšte (§ 83).

§ 79. Vremenitost tubitka i brinjenje vremena

Tubitak egzistira kao jedno biće kojem se u njegovom bitku radi *o* samom tom bitku. Suštinski ispred samog sebe, on je *pre* sveg pukog i naknadnog razmatranja samog sebe projektovao sebe

na svoje moći-biti. U tom projektu on je razgrnut kao bačeni tubitak. Bačeno prepušten „svetu" on brinući zapada u njega. Kao briga, a to znači egzistirajući u jedinstvu zapadajući bačenog projekta, to biće je otključeno kao ono Tu. Sabivstvujući sa Drugima ono se drži u prosečnoj izloženosti koja je artikulisana u besedi i izgovorena u jeziku. Bitak-u-svetu je *sebe* uvek već izgovorio, a *kao bitak pri* unutarsvetski susretajućem biću on *sebe* stalno izgovara u oslovljavanju onoga brinutog samog i u razgovaranju o njemu. Obazirno razumno brinjenje osniva se u vremenitosti, i to u modusu očekujući-zadržavajućeg osadašnjavanja. Kao brinuće proračunavanje, planiranje, unapred-brinjenje i očuvanje ono uvek već kaže, glasovno dokučivo ili ne: „*onda*" – to treba da se dogodi, „*pre toga*" – to treba da nađe svoje izvršenje, „*sada*" – treba da bude naknadno provedeno ono što „*tada*" nije uspelo i umaklo je.

U „onda" se brinjenje izgovara očekujući, zadržavajući u „tada" i osadašnjavajući u „sada". U „onda" leži ponajčešće neizričito ono „sada još ne", a to znači da je ono govoreno u očekujući-zadržavajućem odnosno očekujući-zaboravljajućem osadašnjavanju. Ono „tada" krije u sebi ono „sada više ne". Njime se zadržavanje izgovara kao očekujuće osadašnjavanje. Ono „onda" i ono „tada" su sa-razumljeni u pogledu na neko „sada", a to znači da osadašnjavanje poseduje neku osobitu težinu. Doduše, ono se uvek vremenuje u jedinstvu sa očekivanjem i zadržavanjem, bili oni i modifikovani u neočekujuće zaboravljanje, u kojem modusu se vremenitost upliće u sadašnjost koja osadašnjavajući pretežno kazuje „sada-sada". Ono što brinjenje očekuje kao ono najbliže biva oslovljeno u onome „odmah", a ono što je najpre raspoloživim učinjeno odnosno izgubljeno, u onome „upravo". Horizont onoga u „tada" sebe izgovarajućeg zadržavanja je ono „*ranije*", horizont za ona „ondâ" je ono „*kasnije*" („buduće; dolazno"), horizont za ona „sadâ" je ono „*Danas*".

Međutim, svako „onda" je *kao takvo* neko „onda, kada [wann] ...", svako „tada" je neko „tada, kada [als] ...", svako „sada" je neko „sada, kada [da] ...". Ovu prividno samorazumljivu strukturu odnosa tih „sada", „tada" i „onda" nazivamo *datirljivost*. Pri tome mora još sasvim izvan pažnje da se ostavi, da li se datiranje faktički provodi

s obzirom na neki kalendarski „datum". I bez takvih „data" ovi „sada", „onda" i „tada" su više ili manje određeno datirani. Ako izostane određenost datiranja, onda to ne kazuje da struktura datirljivosti nedostaje ili da je slučajna.

Šta je to čemu takva datirljivost suštinski pripada i u čemu se ona osniva? Može li, međutim, biti postavljeno neko suvišnije pitanje od ovog? Ovim „sada, kada ..." mi ipak mnimo, „kao što je poznato", neku „tačku vremena". Ovo „sada" je vreme. Neosporno je da za ove „sada – kada", „onda – kada", „tada – kada" mi takođe na izvestan način razumemo da su povezani sa „vremenom". Da nešto takvo mni sâmo „vreme", kako je to mogućno i šta znači „vreme", sve to ne biva „prirodnim" razumljenjem toga „sada" itd. već i pojmljeno. Pa, da li je onda samorazumljivo što mi nešto takvo poput „sada" i „onda" i „tada" „razumemo bez daljeg" i „prirodnim načinom" izgovaramo? Tá, odakle uzimamo to „sada – kada ..."? Da li smo nešto takvo našli među unutarsvetskim bićem, onim predručnim? Očigledno nismo. Da li je ono uopšte tek bilo nađeno? Da li smo ikada bili spremni da to tražimo i ustanovimo? „U svako vreme" mi raspolažemo time, a da nikada nismo to izričito preduzeli, i stalno upotrebljavamo to, premda ne uvek u nekom pozvučenju. Najtrivijalnija, svakodnevno izgovarana beseda, na primer: „hladno je", mni zajedno sa ostalim neko „sada, kada ...". Zašto tubitak u oslovljavanju onoga brinutog, premda ponajčešće bez pozvučenja, zajedno sa ostalim izgovara neko „sada- kada ...", „onda, kada ...", „tada, kada ..."? Zato što izlagajuće oslovljavanje onoga ... zajedno sa ostalim izgovara *sebe*, a to znači obazirno razumevajući *bitak pri* onome priručnom, koji otkrivajući pušta to priručno da susretne, i zato što se to *sebe* sa-izlagajuće oslovljavanje i razgovaranje osniva u jednom *osadašnjavanju* i mogućno je samo kao to osadašnjavanje.[212]

Očekujući-zadržavajuće osadašnjavanje izlaže *sebe*. A to je opet mogućno samo zato što je ono – po samom sebi ekstatički otvoreno – za samog sebe svagda već otključeno i što ga je mogućno artikulisati u razumevajući-besedećem izlaganju. *Pošto vremenitost*

212 Uporediti § 33, str. 190 i dalje.

ekstatičko-horizontski konstituiše rasvetljenost onoga Tu, zbog toga je ona izvorno u tome Tu uvek već izloživa pa time i poznata. Sebe izlagajuće osadašnjavanje, a to znači ono izloženo koje je oslovljeno u „sada", nazivamo „vreme". U njemu se obelodanjuje samo to da je vremenitost, prepoznatljiva kao ekstatički otvorena, najpre i ponajčešće poznata samo u ovoj brinućoj izloženosti. „Neposredna" razumljivost i prepoznatljivost vremena ipak ne isključuju da izvorna vremenitost kao takva, kao i u njoj sebe vremenujući izvor izgovorenog vremena, ostaju nesaznati i nepojmljeni.

To da onome što je izloženo tim „sada", „onda" i „tada" suštinski pripada struktura datirljivosti, postaje najelementarniji dokaz za poreklo tog izloženog iz sebe izlagajuće vremenitosti. „Sada"-kazujući mi takođe uvek već razumemo i neko „ – *kada* to i to ...", a da to ne kazujemo zajedno sa ostalim. A zbog čega? Zato što to „sada" izlaže neko *osadašnjavanje* bića. U „sada, kada ..." leži *ekstatički* karakter sadašnjosti. *Datirljivost* tih „sada", „onda" i „tada" *odsjaj* je *ekstatičke* ustrojenosti vremenitosti, pa je *zbog toga* takođe suštinska za izgovoreno vreme sâmo. Struktura datirljivosti tih „sada", „onda" i „tada" potvrda je za to da oni, *iz stabla vremenitosti, i sami*
a *jesu vreme.* Izlagajuće izgovaranje tih „sada", „onda" i „tada" najizvornije je *navođenje vremena.* I pošto je u *ekstatičkom* jedinstvu vremenitosti koja sa datirljivošću biva razumljena netematski i kao takva neprepoznatljiva, tubitak svagda već otključen samom sebi kao bitak-u-svetu, a ujedno s tim je otkrito i unutarsvetsko biće, izloženo vreme svagda već poseduje i neko datiranje iz bića koje susreće u otključenosti onoga Tu: sada, kada – vrata lupaju; sada, kada – meni nedostaje knjiga, i tome slično.

Na osnovu tog istog izvora iz *ekstatičke* vremenitosti, takođe tim „sada", „onda" i „tada" pripadni horizonti poseduju karakter datirljivosti kao „Danas, kada ...", „Kasnije, kada ..." i „Ranije, kada ...".

Ako očekivanje, razumevajući sebe u onome „onda", izlaže sebe i pri tome kao osadašnjavanje ono što očekuje razume iz svog „sada", onda u „navođenju" tog „onda" već leži ono „a sada još ne". Osadašnjavajuće očekivanje razume to „do tada". Izlaganje artikuliše ovo „do tada" – ono, naime, „ima svoje vreme", kao ono *Između*, koje isto tako ima odnos datirljivosti. Taj odnos dolazi do izraza u

onome „dok to ...". Brinjenje može to „dok" i sâmo ponovo očekujući da artikuliše daljim navođenjem onoga „onda". To „do tada" biva podeljeno jednim brojem onih „od onda – do onda", koji su, međutim, unapred „obuhvaćeni" u očekujućem projektu primarnog „onda". Očekujući-osadašnjavajućim razumljenjem onoga „dok" [während] biva artikulisano „ustrajavanje" [Währen]. Ovo trajanje [Dauern] je, opet, vreme koje je otvoreno u *sebe* izlaganju vremenitosti, vreme koje tako svagdašnji biva netematski u brinjenju razumljeno kao „raspon". Očekujući-zadržavajuće osadašnjavanje „iz"-laže neko *rasponsko* „dok" samo zato što je ono pri tome *sebi* otključeno kao ekstatička *protegnutost* povesne vremenitosti, premda nesaznata kao takva. Ali, pri tome se pokazuje naredna osobitost „navedenog" vremena. Ne samo da je ono „dok" rasponsko, nego svako „sada", „onda", „tada", poseduje sa strukturom datirljivosti svagda neku rasponskost promenljive širine raspona: „sada": u pauzi, pri jelu, uveče, uleto; „onda": pri doručku, pri uspinjanju i tome slično.

Očekujući-zadržavajući-osadašnjavajuće brinjenje „pušta sebi" vreme ovako ili onako, i brinući navodi to vreme i bez svakog specifično računajućeg određenja vremena i pre njega. Pri tome se vreme u svagdašnjem modusu brinućeg sebi-pustiti-vreme datira iz onoga svagda upravo okolosvetski brinutog i u nahođenom razumljenju otključenog, iz onoga što se čini „preko dana". Već prema tome kako tubitak očekujući izrasta u onome brinutom i, ne očekujući samog sebe, sebe zaboravlja, i njegovo vreme, koje on sebi „pušta", ostaje *pokriveno* ovim načinom „puštanja". Upravo u svakodnevno brinućem „životarenju" tubitak nikada ne razume sebe kao protičući duž nekog kontinuirano trajućeg sleda čistih „sada". Vreme, koje tubitak sebi pušta, na osnovu tog pokrivanja gotovo da ima praznine. Mi često više i ne možemo zajedno da sastavimo kraj sa krajem nekog „dana", ako se vratimo natrag na „upotrebljeno" vreme. To ne-zajedno vremena sa prazninama ipak nije nikakva raskomadanost nego jedan modus svagda već otključene, ekstatički *protegnute* vremenitosti. Način na koji „pušteno" vreme „protiče" i način na koji brinjenje to vreme sebi više ili manje izričito navodi, puštaju da budu fenomenalno primereno eksplicirani samo ako se,

s jedne strane, teorijsko „predstavljanje" neke kontinuirane Sada-reke drži udaljenim i, s druge strane, ako se pojmi da mogućni načini na koje tubitak sebi daje i pušta vreme, treba primarno da se odrede iz toga, *kako on odgovarajući svagdašnjoj egzistenciji „ima" svoje vreme.*

Ranije je svojstveno i nesvojstveno egzistiranje bilo okarakterisano s obzirom na moduse njega fundirajućeg vremenovanja vremenitosti. Prema tome se neodlučnost nesvojstvene egzistencije vremenuje u modusu nekog neočekujući-zaboravljajućeg osadašnjavanja. Onaj neodlučni razume sebe iz najbližih dogodovština i slučajeva – za-padanja koja u takvom osadašnjavanju susreću i menjajući se sebe nameću. Mnogouposleno gubeći *sebe* na onome brinutom, onaj neodlučni *gubi* na njemu *svoje* vreme. Stoga i za njega karakteristična beseda: „nemam vremena". Onako kako onaj nesvojstveno egzistirajući stalno gubi vreme i nikada ga „nema", tako izuzetnost vremenitosti svojstvene egzistencije ostaje to da ona u odlučnosti nikada ne gubi vreme i „uvek ima vremena". Jer vremenitost odlučnosti ima u odnosu na svoju sadašnjost karakter *trenutka*. Njegovo svojstveno osadašnjavanje situacije sâmo ne biva vođeno nego je *zaustavljeno* u biloj budućnosti. Trenutna egzistencija vremenuje sebe kao sudbinski celu protegnutost u smislu svojstvene, povesne *stalnosti* sopstva. Na taj način vremenita egzistencija „stalno" ima svoje vreme *za* ono što situacija zahteva od nje. Odlučnost, međutim, otključuje ono Tu na taj način samo kao situaciju. Stoga za onoga odlučnog nikada ne može ono otključeno da susretne tako da bi on na tome mogao neodlučno da izgubi svoje vreme.

Faktički bačeni tubitak može da „uzme" vreme za sebe i da ga izgubi, samo zato što je njemu kao ekstatički protegnutoj vremenitosti sa u njoj osnivajućoj otključenosti onoga Tu dodeljeno neko „vreme".

Kao otključen, tubitak faktički egzistira na način *sabitka* sa drugima. On se drži u nekoj javnoj, prosečnoj razumljivosti. Oni u svakodnevnom biti-jedan-sa-drugim izloženi i izgovoreni „sada, kada ...", „onda, kada ..." bivaju načelno razumljeni, mada su jednoznačno datirani samo u izvesnim granicama. U „najbližem"

biti-jedan-sa-drugim može više njih „zajedno" da kaže „*sada*", pri čemu svako od njih različito datira kazano „sada": sada kada se dešava ovo ili ono. Izgovoreno „sada" je svako kazao u javnosti onoga jedan-sa-drugim-biti-u-svetu. Izloženo, izgovoreno vreme svagdašnjeg tubitka stoga je kao takvo na osnovu svog ekstatičkog bitka-u-svetu svagda takođe već i *objavljeno*. No, ukoliko svakodnevno brinjenje sebe razume polazeći iz brinutog „sveta", ono *ne* poznaje „vreme" koje ono uzima za sebe *kao svoje vreme*, nego brinući is*koriščava* vreme kojega „ima" sa kojim *se* računa. Javnost „vremena je, međutim, utoliko snažnija ukoliko više faktički tubitak *izričito brine* vreme time što svojstveno vodi računa o njemu.

§ 80. Brinuto vreme i unutarvremenost

Privremeno je valjalo samo razumeti kako tubitak, koji se osniva u vremenitosti, egzistirajući brine vreme i kako se to vreme objavljuje u izlagajućem brinjenju za bitak-u-svetu. Pri tome je ostalo još potpuno neodređeno, u kojem smislu izgovoreno javno vreme „*jeste*", da li ono uopšte može da bude oslovljeno kao *bivstvujući*. Pre svake odluke o tome da li je javno vreme „ipak samo subjektivno" ili je „objektivno zbiljsko", ili čak nijedno od ta dva, mora pre svega da bude oštrije određen fenomenalni karakter javnog vremena.

Objavljivanje vremena ne događa se samo naknadno i prigodno. Pošto je pre tako da tubitak kao ekstatičko-vremenit svagda već otključeno *jeste* i pripada izlaganju koje razume egzistenciju, u brinjenju se već objavilo i vreme. *Prema njemu* se i upravljamo, tako da ono nekako mora da bude unapred nalažljivo za svakoga.

Iako brinjenje vremena može da se sprovodi na okarakterisan način datiranja iz okolosvetskih dogodovština, onda se to u osnovi ipak događa uvek već u horizontu nekog brinjenja vremena, koje poznajemo kao astronomsko i kalendarsko *računanje vremena*. Ono se ne javlja slučajno već poseduje svoju egzistencijalno-ontološku nužnost u osnovnoj ustrojenosti tubitka kao brige. Pošto tubitak primereno suštini zapadajući egzistira kao bačeni tubitak,

on brinući izlaže svoje vreme na način nekog računanja vremena. *Na taj način* se vremenuje „svojstveno" *objavljivanje* vremena, tako da mora da bude kazano: *bačenost tubitka osnov je za to da on javno „daje" vreme – da vremena javno „ima"*. Da bismo osigurali mogućnu razumljivost pokazivanja izvora javnog vremena iz faktičke vremenitosti, morali smo pre toga da okarakterišemo vreme uopšte, koje je izloženo u vremenitosti brinjenja, već i jedino zato da bismo učinili razgovetnim da suština brinjenja o vremenu *ne* leži u primeni brojevima primerenih određenja pri datiranju. Ono egzistencijalno-ontološki odlučujuće u *računanju* vremena, stoga, ne sme da se vidi u kvantifikovanju vremena, već mora izvornije da se pojmi iz vremenitosti tubitka koji računa sa vremenom.

„Javno vreme" pokazuje se kao *ono* vreme „u kojem" susreće ono unutarsvetski priručno i predručno. To zahteva da se to tubitku neprimereno biće nazove *unutarvremenim*. Interpretacija unutarvremenosti pribavlja jedan izvorniji pogled u suštinu „javnog vremena" i istodobno omogućava da se granično obuhvati njegov „bitak".

Bitak tubitka je briga. To biće egzistira zapadajući kao ono bačeno. Prepušten sa svojim faktičkim Tu otkritom „svetu" i brinući upućen na taj svet, tubitak očekuje svoje moći-biti-u-svetu na taj način što „računa" *sa* onim i *na* ono sa kojim radi tog moći-biti ima neko na kraju izuzetno *udovoljenje*. Svakodnevnom oba*zirnom* bitku-u-svetu potrebna je *mogućnost vizira*, a to znači svetlina, da bi mogao brinući da se ophodi sa onim priručnim unutar onoga predručnog. Sa faktičkom otključenošću svog sveta za tubitak je otkrita priroda. U svojoj bačenosti on je izručen smeni dana i noći. Dan daje svojom svetlinom mogući vizir, a noć ga oduzima.

Obazirno brinući očekujući mogućnost vizira, tubitak daje sebi, razumevajući sebe iz svog dnevnog poslovanja, svoje vreme onim „onda, kada se razdanjuje". Brinuto „onda" biva datirano iz onoga što stoji u najbližem okolosvetskom sklopu povezanosti udovoljenja sa osvetljavanjem: sa izlaskom Sunca. Onda, kada ono izlazi, *vreme* je *za* ... Time tubitak datira vreme koje mora da uzme za sebe, iz onoga što u horizontu prepuštenosti svetu unutar tog sveta

susreće kao nešto sa čime on za obazirno moći-biti-u-svetu ima neko izuzetno udovoljenje. Brinjenje upotrebljava „priručnobitak" Sunca koje daruje svetlost i toplotu. Sunce datira vreme izloženo u brinjenju. Iz tog datiranja izrasta „najprirodnija" mera vremena – dan. A pošto je vremenitost tubitka, koji mora da uzme svoje vreme, konačna, i njegovi dani takođe su već odbrojani. Ono „dok je dan" daje brinućem očekivanju mogućnost da unapred brinući odredi „ondâ" onoga što treba brinuti, a to znači mogućnost da podeli dan. Podela se opet sprovodi s obzirom na ono što datira vreme: na putujuće Sunce. Onako kao izlazak, i zalazak i podne su izuzetna „mesta" koje zauzima ta zvezda. O njegovom prolaženju pred nama, koje se pravilno ponovo vraća, vodi računa u svet bačeni tubitak koji vremenujući daje sebi vreme. Događanje tog tubitka je na osnovu datirajućeg izlaganja vremena, koje je predskicirano iz bačenosti u ono Tu, *svakodnevno* događanje.

Ovo datiranje koje se sprovodi polazeći od zvezde koja daruje svetlost i toplotu, i od njenih istaknutih „mesta" na nebu, jedno je navođenje vremena koje se u izvesnim granicama najpre usaglašeno sprovodi u onome biti-jedan-sa-drugim „pod istim nebom" za „svakoga" u svako vreme i na jednaki način. Ono datirajuće je okolosvetski raspoloživo, a ipak nije ograničeno na svagda brinuti svet pribora. Pre je u tom svetu uvek već sa-otkrita okolosvetska priroda i javni okolni svet.[213] Na ovo javno datiranje, u kojem svako sebi navodi svoje vreme, može svako istodobno da „računa", ono upotrebljava jednu javno raspoloživu *meru*. To datiranje računa s vremenom u smislu nekog *merenja vremena*, kojem je prema tome potreban neki merač vremena, a to znači neki časovnik. U tome leži: *sa vremenitošću bačenog, „svetu" prepuštenog tubitka koji sebi daje vreme, takođe je već otkrito i nešto takvo poput „časovnika", a to znači jedno priručno koje je postalo pristupačno u svom pravilnom vraćanju u očekujućem osadašnjavanju*. Bačeni bitak pri onome priručnom osniva se u vremenitosti. Ona je osnov časovnika. Kao uslov mogućnosti faktičke nužnosti časovnika, vremenitost istodobno uslovljava i njegovu sposobnost da bude otkrit, jer samo očekujući-zadržavajuće osadašnjavanje kretanja Sunca, kretanja

213 Uporediti § 15, str. 97 i dalje.

koje susreće sa otkritošću unutarsvetskog bića kao sebe izlagajuće očekujući-zadržavajuće osadašnjavanje, istodobno omogućava i zahteva datiranje iz onoga javno okolosvetski priručnog.

Tek „prirodni" časovnik, koji je svagda već otkrit sa faktičkom bačenošću tubitka koji se osniva u vremenitosti, motiviše i omogućava istodobno uspostavljanje i upotrebu još spretnijih časovnika, i to tako da ti „veštački" časovnici moraju biti „naštelovani" prema onim „prirodnim", ako oni sa svoje strane treba da učine pristupačnim vreme koje je primarno otkrito na prirodnom časovniku.

Pre nego što označimo glavne crte obrazovanja računanja vremena i upotrebe časovnika u njihovom egzistencijalno-ontološkom smislu, najpre treba da bude potpunije okarakterisano vreme brinuto u merenju vremena. Ako tek merenje vremena „svojstveno" objavljuje brinuto vreme, onda u sledu onoga kako se u takvom „računajućem" datiranju pokazuje ono datirano, javno vreme mora biti fenomenalno nezastrto pristupačno.

Datiranje onoga u brinućem očekivanju sebe izlagajućeg „onda", uključuje u sebi: onda, kada se razdanjuje jeste *vreme za* dnevni posao. U brinjenju izloženo vreme je svagda već razumljeno kao vreme za ... Svagdašnje „sada kada to i to" *kao takvo* je svagda *pogodno* i *nepogodno*. To „sada" – pa tako i svaki modus izloženog vremena – jeste ne samo neko „sada, kada ...", nego je kao ovo suštinski datirljivo istodobno suštinski određeno strukturom pogodnosti odnosno nepogodnosti. Izloženo vreme poseduje samo od sebe karakter „vremena za ..." odnosno „nevremena za ...". Očekujući-zadržavajuće osadašnjavanje brinjenja razume vreme u nekom odnosu prema nekom Da-šta, Čemu, koje je sa svoje strane konačno utvrđeno u nekom Radi-čega onoga moći-biti tubitka. Objavljeno vreme otvara ovim Da-bi-odnosom *onu* strukturu kao koju smo ranije[214] upoznali *značenjskost*. Ona konstituiše svetovnost sveta. Objavljeno vreme suštinski poseduje kao vreme-za ... karakter sveta. Stoga mi u vremenovanju vremenitosti sebe objavljujuće vreme nazivamo *vreme-sveta*. I to ne, recimo, zato što je ono *predručno* kao *unutarsvetsko* biće, što ono nikada ne može biti, nego

214 Uporediti § 18, str. 114 i dalje, i § 69 c, str. 419 i dalje.

zato što ono pripada *svetu* u egzistencijalno-ontološki interpretiranom smislu. U onome što sledi mora da se pokaže kako su suštastveni odnosi strukture sveta, na primer ono „*da-bi*", na osnovu ekstatičko-horizontske ustrojenosti vremenitosti, zajedno povezani sa javnim vremenom, na primer onim „onda-kada". U svakom slučaju, tek sada se brinuto vreme može strukturalno potpuno okarakterisati: ono je datirljivo, rasponsko, javno i kao tako strukturirano pripada samom svetu. Svako prirodno-svakodnevno izgovoreno „sada" na primer poseduje ovu strukturu i kao takvo ono je, iako netematski i pretpojmovno, razumljeno u brinućem pustiti-sebi-vreme tubitka.

U otključenosti prirodnog časovnika, koja pripada bačeno-zapadajući egzistirajućem tubitku, istodobno leži i jedno izuzetno, od strane faktičkog tubitka svagda već sprovedeno *objavljivanje* brinutog vremena, koje u usavršavanju računanja vremena i u profinjavanju upotreba časovnika još napreduje i učvršćuje se. Povesni razvoj računanja vremena i upotrebe časovnika ovde ne treba da bude prikazan istorijski u svojim mogućnim varijacijama. Neka se pre egzistencijalno-ontološki pita: koji modus vremenovanja vremenitosti tubitka postaje otvoren u *pravcu* obrazovanja računanja vremena i upotrebe časovnika? Odgovaranjem na ovo pitanje mora da izraste jedno izvornije razumevanje toga da se *merenje vremena*, a to istodobno znači i izričito objavljivanje brinutog vremena, osniva *u vremenitosti* tubitka, i to u jednom sasvim određenom vremenovanju te vremenitosti.

Ako „primitivni" tubitak, koji smo položili u osnov analize „prirodnog" računanja vremena, uporedimo sa „napredovalim" tubitkom, onda se pokazuje da za napredovali tubitak dan i prisutnost sunčeve svetlosti više ne poseduju povlašćenu funkciju, zato što taj tubitak ima „prednost" da može i noć da učini danom. Isto tako, za ustanovljavanje vremena njemu više nije potreban neki izričiti, neposredan pogled na Sunce i njegov položaj. Zgotovljavanje i upotreba vlastitog mernog pribora dopušta da se vreme direktno otčita na posebno za to uspostavljenom časovniku. Ono Koliko-sati je „Koliko-vremena". Iako to može da ostane pokriveno za svagdašnje otčitavanje vremena, i upotreba satnog pribora se osniva,

pošto časovnik mora biti regulisan u smislu omogućavanja nekog javnog računanja vremena prema „prirodnom" časovniku, u vremenitosti tubitka koja otključenošću tubitka ponajpre omogućava datiranje brinutog vremena. Napredujućim otkrivanjem *prirode* sebe obrazujuće razumevanje *prirodnog* časovnika daje uputstvo za nove mogućnosti merenja vremena, koje su relativno nezavisne od dana i svagdašnjeg izričitog posmatranja neba.

Međutim, na izvestan način već i „primitivan" tubitak čini sebe nezavisnim od nekog direktnog otčitavanja vremena na nebu utoliko što on ne ustanovljuje položaj Sunca na nebu nego meri senku koju u svako vreme baca neko raspoloživo biće. To može najpre da se dogodi u najjednostavijoj formi „seoskog časovnika". U senci koja svakoga stalno prati, Sunce susreće s obzirom na svoju promenljivu prisutnost na različitim mestima. Tokom dana različite dužine senke mogu „u svako vreme" da budu izmerene koracima. Mada su dužine tela i stopala pojedinaca takođe različite, ipak *odnos* ta dva ostaje konstantan u izvesnim granicama tačnosti. Javno određivanje vremena brinućeg dogovaranja, na primer, onda dobija formu: „Kada senka bude dugačka toliko stopa, onda ćemo tamo da se sretnemo". Pri tome je u onome biti-jedan-sa-drugim u užim granicama nekog najbližeg okolnog sveta neizričito pretpostavljena jednakost geografske širine „mesta" na kojem se vrši merenje senke koracima. Tubitku nije potrebno čak ni da nosi sa sobom ovaj časovnik – on je sâm na izvestan način taj časovnik.

Javnom sunčanom satu, kod koga se crta senke na jednoj putanji opremljenoj ciframa kreće protivstavljeno toku kretanja Sunca, nije potrebno dalje opisivanje. Ali, zašto mi na mestu koje senka zauzima na brojčaniku, svagda nalazimo nešto takvo poput vremena? Niti je senka niti je podeljena putanja sâmo vreme, a isto toliko malo je to i njihovo uzajamno prostorno odnošenje. Gde je onda vreme koje na taj način direktno otčitavamo na „sunčanom satu", ali i na svakom džepnom časovniku?

Šta znači otčitavanje vremena? „Gledati na časovnik" ipak ne može da kazuje samo: priručni pribor posmatrati u njegovoj promeni i slediti položaje kazaljki. Ustanovljavajući u upotrebi člasovnika

ono Koliko-sati, *mi kažemo*, izričito ili ne, *sada* je toliko i toliko, *sada* je vreme za ..., odnosno, još ima vremena ..., naime *sada*, pa do ... To gledanje-na-časovnik osniva se u jednom uzimati-vreme-za-sebe i biva nošeno njime. Ono što se pokazalo već pri najelementarnijem računanju vremena, ovde postaje razgovetnije: na časovnik gledajuće sebe-usmeravanje *prema vremenu* suštinski je jedno *Sada-kazivanje*. To je toliko „samorazumljivo" da mi na to uopšte ne obraćamo pažnju, a još manje izričito znamo o tome da je pri tome ono Sada svagda već razumljeno i *izloženo* u svom punom strukturalnom sastoju datirljivosti, rasponskosti, javnosti i svetovnosti.

Sada-kazivanje je, međutim, besedeća artikulacija nekog *osadašnjavanja*, koje vremenuje sebe u jedinstvu sa nekim zadržanim očekivanjem. U upotrebi časovnika sebe provodeće datiranje pokazuje se kao izuzetno osadašnjavanje nekog predručnog. Datiranje se ne poziva jednostavno na nešto predručno, nego i sâmo pozivanje poseduje karakter *merenja*. Doduše, merni broj može biti neposredno otčitan. U tome ipak leži: razumljeno biva jedno biti-sadržan merila u nekom rastojanju koje treba meriti, a to znači da u tom rastojanju biva određeno ono Kako-često njegove *prisutnosti*. Merenje konstituiše sebe vremenito u osadašnjavanju prisustvujućeg merila u prisustvujućem rastojanju. Nemenjanje koje leži u ideji merila kazuje da ono mora za svakoga u svako vreme da bude predručno u svojoj postojanosti. *Mereće* datiranje brinutog vremena izlaže to vreme u osadašnjavajućem pogledu na ono predručno koje kao merilo i kao ono mereno postaje pristupačno samo u jednom izuzetnom osadašnjavanju. Pošto u merećem datiranju osadašnjavanje onoga prisustvujućeg poseduje jednu posebnu prednost, mereće otčitavanje vremena na časovniku izgovara sebe takođe u jednom naglašenom smislu sa onim Sada. U *merenju vremena* sprovodi se stoga jedno *objavljivanje* vremena, primereno kojem vreme svagda i u svako vreme za svakoga susreće kao „sada i sada i sada". Tako ovo „opšte" na časovnicima pristupačno vreme biva prethodno nađeno gotovo kao neka *predručna mnogostrukost Sada-a*, a da merenje vremena tematski nije usmereno na vreme kao takvo.

Pošto vremenitost faktičkog bitka-u-svetu izvorno omogućava otključenje prostora, a prostorni tubitak je iz nekog otkritog Tamo uputio sebi neko tubitku primereno Ovde, u vremenitosti tubitka brinuto vreme je s obzirom na svoju datirljivost svagda vezano za jednu lokaciju tubitka. Ne biva vreme prikopčano za neku lokaciju, nego je vremenitost uslov mogućnosti za to da se datiranje može vezivati za ono prostorno-lokacijsko, i to tako da je to prostorno-lokacijsko kao mera obavezno za svakoga. Vreme ne biva tek spojeno sa prostorom već „prostor", koga tobože treba spojiti, susreće samo na osnovu vremenitosti koja brine vreme. Primereno fundiranju časovnika i računanja vremena u *vremenitosti* tubitka, koja konstituiše to biće kao povesno, može da se pokaže kako je upotreba časovnika ontološki i sama povesna, te kako svaki časovnik kao takav „ima povest".[215]

Vreme objavljeno u merenju vremena nikako ne postaje prostor datiranjem iz prostornih mernih odnosa. Isto tako malo i ono egzistencijalno-ontološki suštastveno u *merenju* vremena treba tražiti u tome što datirano „vreme" biva brojčano određeno iz *prostornih* rastojanja i promene *mesta* neke prostorne stvari. Pre je tako da ono ontološki odlučujuće leži u specifičnom *osadašnjavanju* koje omogućava merenje. Datiranje iz onoga „prostorno" predručnog tako je malo neko poprostorenje vremena, da to tobožnje poprostorenje ne znači ništa drugo do osadašnjavanje onoga u svakom Sada za svakoga predručnog bića u njegovoj prisutnosti. U suštinski nužno sada-kazivajućem merenju vremena se povrh dobijanja mere gotovo zaboravlja ono mereno kao takvo, tako da ne može da se nađe ništa osim rastojanja i broja.

Što manje tubitak koji brine vreme ima da izgubi vreme, utoliko „dragocenije" ono postaje, utoliko *spretniji* mora biti i časovnik.

215 Ovde ne treba da se ulazi u problem *merenja vremena* u teoriji relativnosti. Razjašnjavanje ontoloških fundamenata tog merenja već pretpostavlja neko pojašnjenje vremena-sveta i unutarvremenosti iz vremenitosti tubitka, a isto tako i rasvetljavanje egzistencijalno-vremenite konstitucije otkrivanja prirode i vremenitog smisla merenja uopšte. Aksiomatika fizikalne tehnike merenja *počiva* na ovim istraživanjima i, sa svoje strane, nikada ne može da razvije problem vremena kao takav.

Ne samo da vreme treba da može biti „tačnije" navedeno, nego i sâmo određivanje vremena treba da iziskuje što je mogućno manje vremena, a ipak da bude usaglašeno sa navođenjima vremena Drugih.

Privremeno je valjalo samo da se pokaže uopšte „sklop povezanosti" upotrebe časovnika sa vremenitošću koja za sebe uzima vreme. Onako kako konkretna analiza obrazovanog astronomskog računanja vremena spada u egzistencijalno-ontološku interpretaciju otkrivanja prirode, tako i fundament kalendarske istorijske „hronologije" pušta da bude slobodno položen samo unutar kruga zadataka egzistencijalne analize istorijskog saznavanja.[216]

Merenje vremena izvršava jedno izrazito objavljivanje vremena, tako da tek tim putem postaje poznato ono što obično nazivamo „vreme". U brinjenju biva svakoj stvari prirečeno „njeno vreme". Ona ga „ima", a kao svako unutarsvetsko biće i može da ga „ima" samo zato što ona uopšte jeste „u vremenu". Vreme „u kojem" susreće unutarsvetsko biće mi poznajemo kao vreme-sveta. Ono ima na osnovu ekstatički-horizontske ustrojenosti vremenitosti, kojoj i pripada, *istu onu* transcendencu kao i svet. Sa otključenošću sveta objavljeno je vreme-sveta, tako da svaki vremenito brinući bitak pri *unutarsvetskom* biću obazirno razume to biće kao „u vremenu" susretajuće.

216 Kao prvi pokušaj interpretacije hronološkog vremena i „povesnog broja" up. frajburško habilitaciono predavanje autora (letnji semestar 1915.): *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft.* Objavljeno u Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, tom 161 (1916) str. 173 i dalje. Sklopovima povezanosti između povesnog broja, astronomski proračunatog vremena-sveta te vremenitosti i povesnosti tubitka potrebno je istraživanje koje ide i dalje. – Dalje, up. G. Zimel: *Das Problem der historischen Zeit.* Philos. Vorträge, objavljeno od strane Kantgesellschaft 12, 1926 – Dva utemeljujuća dela o obrazovanju istorijske hronologije su: Jozef Justus Skaliger [Josephus Justus Scaliger]: *De emendatione temporum* 1583, i Dionisius Petavius S. J. [Dionysius Petavius]: *Opus de doctrina temporum* 1627. – O antičkom računanju vremena up. G. Bilfinger: *Die antiken Stundenangaben* 1888. *Der bürgerliche Tag.* Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter 1888. – H. Dils [Hermann Diels]: *Antike Technik.* 2. izd. 1920, str. 155–232 i dalje. *Die antike Uhr.* – Novijom hronologijom bavi se Fr. Ril [Fr. Rühl]: *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit* 1897.

Vreme „u kojem" se ono predručno kreće i miruje *nije „objektivno"*, ako se time mni ono biti-po-sebi-predručan unutarsvetski susretajućeg bića. Vreme je, međutim, *isto tako malo „subjektivno"*, ako pod time razumemo predručno-bitak i javljanje u nekom „subjektu". *Vreme-sveta je „objektivnije" od svakog mogućnog objekta, zato što ono kao uslov mogućnosti unutarsvetskog bića sa otključenošću sveta svagda već biva ekstatičko-horizontski „objicirano".* Stoga vreme-sveta, nasuprot Kantovom mnjenju, biva i na onome fizičkom *isto onako neposredno* unapred nađeno kao i na onome psihičkom, a ne na onome fizičkom tek obilaznim putem preko onoga psihičkog. „Vreme" se najpre pokazuje upravo na nebu, a to znači tamo gde se ono u prirodnom sebe-usmeravanju *prema njemu* prethodno nalazi, tako da „vreme" biva čak i identifikovano sa nebom.

Vreme-sveta je, međutim, takođe „subjektivnije" od svakog mogućnog subjekta, zato što ono u dobro-razumljenom smislu brige kao bitka faktički egzistirajućeg sopstva zajedno sa ostalim tek čini mogućnim taj bitak. „Vreme" nije predručno ni u „subjektu" ni u „objektu", ni „unutra" ni „spolja", i ono „jeste" *„ranije"* od svake subjektivnosti i objektivnosti zato što ono čini uslov mogućnosti čak i za to „ranije". Pa ima li onda ono uopšte neki „bitak"? I ako ga nema, da li je ono onda neki fantom, ili je „bićevitije" od svakog mogućnog bića? Istraživanje koje ide dalje u pravcu takvih pitanja, naići će na istu onu „granicu" koja se isprečila već privremenom pretresanju sklopa povezanosti istine i bitka.[217] Ma kako da se odgovori na ta pitanja u onome što sledi, odnosno ma kako da ona pre svega budu izvorno postavljena, najpre valja razumeti da vremenitost kao ekstatički-horizontska vremenuje nešto takvo poput vremena-*sveta*, koje konstituiše unutarvremenost onoga priručnog i predručnog. Ali, to biće onda u strogom smislu nikada ne može biti nazvano „vremenitim". Ono je poput svakog tubitku neprimerenog bića nevremenito, pa makar se ono realno javljalo, nastajalo ili prolazilo, ili „idealno" opstojalo.

Ako, prema tome, vreme-sveta pripada vremenovanju vremenitosti, onda ono ne može da bude ni „subjektivistički" rasplinuto

217 Uporediti § 44 c, str. 267 i dalje.

niti u nekom lošem „objektiviranju" „postvareno". I jedno i drugo se izbegava iz jasnog uvida, a ne samo na osnovu nekog nesigurnog kolebanja između dve mogućnosti, samo onda ako se može razumeti, kako svakodnevni tubitak iz svog najbližeg razumevanja vremena teorijski poima „vreme" i kako mu taj pojam vremena i njegovo gospodarenje zatvara mogućnost da ono u njemu mneno razume iz izvornog vremena, a to znači *kao vremenitost*. Svakodnevno brinjenje, koje sebi daje vreme, nalazi „vreme" na unutarsvetskom biću koje susreće „u vremenu". Stoga rasvetljavanje geneze vulgarnog pojma vremena mora da uzme svoje polazište kod unutarvremenosti.

§ 81. Unutarvremenost i geneza vulgarnog pojma vremena

Kako se za svakodnevno, obazirno brinjenje najpre pokazuje nešto takvo poput „vremena"? U kojem brinućem ophodu koji upotrebljava pribor ono postaje *izričito* pristupačno? Ako je sa otključenošću sveta vreme objavljeno, a sa otkritošću unutarsvetskog bića, koje pripada otključenosti sveta, ono je takođe uvek već i brinuto, ukoliko tubitak računajući sa *sobom* proračunava vreme, onda u upotrebi časovnika leži ono držanje u kojem „se" izričito usmerava *prema vremenu*. Egzistencijalno-vremeniti smisao upotrebe časovnika pokazuje se kao osadašnjavanje putujuće kazaljke. Osadašnjavajuće *sleđenje* položajâ kazaljke *broji*. Ovo osadašnjavanje vremenuje sebe u ekstatičkom jedinstvu nekog očekujućeg zadržavanja. *Osadašnjavajući zadržavati* ono „tada", znači: sada-kazivajući biti otvoren za horizont onoga Ranije, a to znači onoga Sada-više-ne. *Osadašnjavajući* očekivati ono „onda", kazuje: sada-kazivajući biti otvoren za horizont onoga Kasnije, a to znači onoga Sada-još-ne. *Ono što sebe pokazuje u takvom osadašnjavanju jeste vreme*. Kako, prema tome, glasi definicija *vremena* otvorenog u horizontu obazirne, za sebe vreme uzimajuće, brinuće upotrebe časovnika? *Vreme je ono b r o j a n o koje se pokazuje u osadašnjavajućem, brojećem sleđenju lutajuće kazaljke, i to tako da osadašnjavanje sebe*

vremenuje u ekstatičkom jedinstvu sa zadržavanjem i očekivanjem, koje je horizontski otvoreno prema onome Ranije i Kasnije. A to nije ništa drugo nego egzistencijalno-ontološko izlaganje one definicije koju Aristotel daje o vremenu: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. „To je, naime, vreme, ono brojano na kretanju koje susreće u horizontu onoga Ranije i Kasnije."[218] Ma koliko strano ova definicija mogla da izgleda na prvi pogled, ona je tako „samorazumljiva" i pravo crpena ako biva granično obuhvaćen onaj egzistencijalno-ontološki horizont iz kojega je Aristotel nju uzeo. Izvor tako otvorenog vremena za Aristotela ne postaje problem. Njegova interpretacija vremena pre se kreće u pravcu „prirodnog" razumevanja bitka. Pa ipak, pošto sâmo to razumevanje bitka i u njemu razumljeni bitak istraživanjem koje je pred nama bivaju načelno učinjeni problemom, tek *nakon* razrešenja pitanja bitka može tematski da bude interpretirana Aristotelova analiza vremena, i to tako da ona zadobija načelno značenje za pozitivno prisvajanje kritički ograničenog postavljanja pitanja antičke ontologije uopšte.[219]

Svako pretresanje pojma vremena koje je usledilo nakon toga *načelno* se drži Aristotelove definicije, a to znači da ono čini vreme temom onako kako se ono pokazuje u obazirnom brinjenju. Vreme je ono „brojano", a to je ono što je izgovoreno i, premda netematski, mneno u osadašnjavanju *lutajuće* kazaljke (odnosno senke). U osadašnjavanju onoga pokretnog u njegovom kretanju biva kazano: „sada ovde, sada ovde itd.". Ono brojano jesu ta Sada. A ona se „u svakom Sada" pokazuju kao „odmah-više-ne..." i „upravo-još-ne-sada". Ovo na taj način u upotrebi časovnika „vizirano" vreme-sveta mi nazivamo *Sada-vreme.*

Što „prirodnije" s vremenom računa brinjenje koje sebi daje vreme, utoliko manje to brinjenje boravi pri izgovorenom vremenu kao takvom, nego je izgubljeno na brinutom priboru koji svagda ima svoje vreme. Što „prirodnije", a to znači što manje tematski na vreme kao takvo usmereno brinjenje određuje i navodi vreme, utoliko više osadašnjavajuće-zapadajući bitak pri onome brinutom

218 Uporediti: Aristotel, *Fizika*, Δ 11, 219 b 1 i dalje.

219 Uporediti § 6, str. 40–47.

kazuje na brzu ruku, svejedno da li sa pozvučenjem ili bez njega: sada, onda, tada. I tako se za vulgarno razumevanje vremena vreme pokazuje kao neki sled stalno „predručnih", istodobno prolazećih i nadolazećih Sada. Vreme biva razumljeno kao neko jedan-za-drugim, kao „reka" onih Sada, kao „tok vremena". *Šta leži u ovom izlaganju brinutog vremena-sveta*?

Odgovor dobijamo ako se vratimo natrag na *potpunu* strukturu suštine vremena-sveta i sa njom uporedimo ono što poznaje vulgarno razumevanje vremena. Kao prvi momenat suštine brinutog vremena bila je uspostavljena *datirljivost*. Ona se osniva u ekstatičkoj ustrojenosti vremenitosti. Ono „Sada" je suštinski Sada-kada ... Ono u brinjenju razumljeno, iako ne kao takvo shvaćeno, datirljivo Sada neko je pogodno odnosno nepogodno Sada. Sada-strukturi pripada *značenjskost*. Zbog toga smo brinuto vreme nazvali vreme-*sveta*. U vulgarnom izlaganju vremena kao Sada-sleda *nedostaje* kako datirljivost tako i značenjskost. Karakterisanje vremena kao čistog jedno-za-drugim *ne* pušta nijednu od te dve strukture „da dođu do javljanja". Vulgarno izlaganje vremena ih *pokriva*. Ekstatički-horizontska ustrojenost vremenitosti, u kojoj se osnivaju datirljivost i značenjskost onoga Sada, biva tim pokrivanjem *nivelisana*. Ta Sada su gotovo skresana za te odnose i kao tako skresana ona se samo nižu jedno na drugo da bi sačinjavali ono jedno za-drugim.

To nivelišuće pokrivanje vremena-sveta, koje izvršava vulgarno razumevanje vremena, nije slučajno. Nego upravo *zato što* se svakodnevno izlaganje vremena drži jedino u pravcu pogleda brinuće razumnosti i razume samo ono što se „pokazuje" u njenom horizontu, te strukture moraju da mu izmiču. Ono u brinućem merenju vremena brojano, ono Sada, biva u brinjenju onoga priručnog i predručnog razumljeno zajedno sa ostalim. No, ukoliko se *ovo* brinjenje vremena vrati natrag na zajedno sa ostalim razumljeno vreme sâmo i „razmatra" ga, ono vidi ona Sada koja takođe nekako „tu" jesu, postoje, u horizontu *onog* razumevanja bitka kojim sâmo to brinjenje biva stalno vođeno.[220] Ova *Sada* su stoga takođe

220 Uporediti § 21, pos, str. 132–133.

na izvestan način *sa-predručna*, a to znači da biće susreće – *a takođe i* ono Sada. Premda ne biva izričito kazano da su ta Sada predručna poput stvari, ona ipak bivaju ontološki „viđena" u horizontu ideje o predručnosti. Ta Sada *prolaze* i prošla Sada sačinjavaju prošlost. Ta Sada *nadolaze*, i nadolazeća Sada granično obuhvataju „budućnost". Vulgarna interpretacija vremena-sveta kao Sada-vremena uopšte ne raspolaže horizontom da bi mogla da učini sebi pristupačnim nešto takvo poput sveta, značenjskosti, datirljivosti. Te strukture nužno ostaju pokrivene, utoliko više ukoliko vulgarno izlaganje vremena još učvršćuje to pokrivanje načinom na koji ono pojmovno obrazuje svoje karakterisanje vremena.

Sada-sled biva shvaćen kao neko bilo kako predručno, jer on se sam pomiče „u vreme". Mi kažemo: *u* svakom Sada jeste Sada, *u* svakom Sada ono takođe već i iščezava. U *svakom* Sada je Sada Sada, time stalno prisustvujući *kao ono Isto*, pa makar i u svakome Sada svagda neko drugo nadolazeći izčezava. Kao *ovo* menjajuće, ono ipak istodobno pokazuje stalnu prisutnost samog sebe, pa je stoga već Platon pri ovom pravcu pogleda na vreme kao nastajuće-prolazeći Sada-sled morao vreme da nazove odslikom večnosti: εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.[221]

Sada-sled je neprekinut i bez praznina. Ma koliko „daleko" prodirali u „deljenju" tog Sada, ono je još uvek Sada. Stalnost vremena se vidi u horizontu nekog nerazrešivog predručnog. U ontološkoj orijentisanosti na neko stalno predručno traži se problem kontinuiteta vremena, odnosno aporija se ostavlja nedodirnutom. Pri tome specifična struktura vremena-sveta, pošto je ona *razapeta* ujedno sa ekstatički fundiranom datirljivošću, mora da ostane *pokrivena*. Rasponskost vremena ne biva razumljena iz horizontske *protegnutosti* ekstatičkog jedinstva vremenitosti, koja je objavljena u brinjenju vremena. Da u svakom, ma koliko momentalnom Sada *svagda već* jeste Sada – to mora da bude pojmljeno iz onoga *još* „Ranijeg" iz kojeg potiče svako Sada: iz ekstatičke protegnutosti

221 Uporediti: Platon, *Timaj* 37 d 5–7.

vremenitosti koja je strana svakom kontinuitetu nekog predručnog, a sa svoje strane sačinjava uslov mogućnosti pristupa ka nekom predručnom stalnom.

Glavna teza vulgarne interpretacije vremena, da je vreme „beskonačno", najuverljivije otvara u takvom izlaganju sadržano nivelisanje i pokrivanje vremena-sveta pa time i vremenitosti uopšte. Vreme daje sebe najpre kao neprekinuti sled onih Sada. Svako Sada je takođe već i neko Upravo odnosno Smesta. Ako se karakterisanje vremena primarno i isključivo drži *tog sleda*, onda se u njemu kao takvom načelno ne može naći nikakav početak i nikakav kraj. Svako poslednje Sada je *kao Sada* svagda uvek *već* neko smesta-više-ne, dakle, vreme u smislu onoga više-ne-sada, prošlosti; svako prvo Sada je svagda neko upravo-još-ne, pa time vreme u smislu onoga još-ne-sada, „budućnosti". Vreme je stoga „po obema stranama" beskrajno. Ova teza o vremenu postaje moguća samo na osnovu orijentisanosti *na neko slobodno lebdeće Po-sebi nekog predručnog Sada-toka*, pri čemu je potpuni Sada-fenomen s obzirom na datirljivost, svetovnost, rasponskost i tubitku primerenu javnost pokriven i potonuo u neki neprepoznatljiv fragmenat. Ako „se misli" Sada-sled, u pravcu pogleda na predručno-bitak i nepredručno-bitak, „do kraja", onda se nikada ne može naći neki kraj. Iz toga da *ovo mišljenje* vremena do kraja svagda još uvek *mora da misli* vreme, zaključuje se da vreme *jeste* beskrajno.

Ali, u čemu se osniva ovo nivelisanje vremena-sveta i pokrivanje vremenitosti? U bitku samog tubitka, koji smo mi pripremno interpretirali kao *brigu*.[222] Bačeno-zapadajući, tubitak je najpre i ponajčešće izgubljen na onome brinutom. Međutim, u toj izgubljenosti obelodanjuje se pokrivajuće bekstvo tubitka pred svojom svojstvenom egzistencijom koja je bila označena kao predvodeća odlučnost. U brinutom bekstvu leži bekstvo *pred* smrću, a to znači neko odvraćanje pogleda *od* kraja bitka-u-svetu.[223] To odvraćanje pogleda od ... po samom sebi jeste jedan modus ekstatički *budućeg* bitka *ka* kraju. Nesvojstvena vremenitost zapadajući-svakodnevnog tubitka mora, kao takvo odvraćanje pogleda od konačnosti,

222 Uporediti § 41, str. 230 i dalje.
223 Uporediti § 51, str. 298 i dalje.

da ne prepoznaje svojstvenu budućnosnost, pa time ni vremenitost uopšte. Pa čak ako vulgarno razumevanje tubitka i biva vođeno onim Se, onda može da se učvrsti pre svega samozaboravljena „predstava" o „beskonačnosti" javnog vremena. Ono Se nikada ne umire zato što ono ne *može* da umre utoliko što je smrt svagda moja i svojstveno biva egzistencijelno razumljena samo u predvodećoj odlučnosti. Ono Se, koje nikada ne umire i pogrešno razume bitak ka kraju, ipak daje bekstvu pred smrću jedno karakteristično izlaganje. Sve do kraja „ono još uvek ima vremena". Ovde se obelodanjuje jedno imati-vremena u smislu onoga moći-izgubiti: „tek sada još ovo, onda ovo, i samo još ovo i onda ...". Ovde ne biva razumljena recimo konačnost vremena, već obrnuto, brinjenje izlazi na to da od vremena, koje još dolazi te „ide dalje", ugrabi što je mogućno više. Vreme je javno, nešto što svako uzima i može da uzme za sebe. Nivelisani Sada-sled ostaje potpuno neprepoznatljiv u odnosu na svoje poreklo iz vremenitosti pojedinačnog tubitka u svakodnevnom jedan-sa-drugim. Kako to treba takođe da dodiruje i „vreme" barem u njegovom toku, ako više ne egzistira neki „u vremenu" predručni čovek? Vreme ide dalje onako kako ono ipak već „beše" i onda kada je neki čovek „stupio u život". Poznaje se samo javno vreme koje, nivelisano, pripada svakome, a to znači da ne pripada nikome.

Jedino, onako kako i u uzmicanju pred smrću smrt sledi onoga koji beži, a taj koji beži u sebe-odvraćanju ipak mora upravo da vidi smrt, tako se i samo protičući, bezazleni, beskonačni sled onih Sada u nekoj čudnovatoj zagonetnosti ipak niže „nad" tubitkom. Zašto mi kažemo: vreme *prolazi*, a ne kažemo *isto tako* naglašeno: ono nastaje? U pogledu na čisti Sada-sled ipak može da bude kazano s jednakim pravom i jedno i drugo. U besedi o *prolaženju* vremena tubitak razume na kraju o vremenu više nego što bi on želeo da prizna, a to znači da *vremenitost*, u kojoj vreme-sveta sebe vremenuje, uprkos svem pokrivanju *nije potpuno zabravljena*. Beseda o prolaženju vremena daje izraz „iskustvu": vreme se ne da zaustaviti. Ovo „iskustvo" je, opet, mogućno samo na osnovu nekog hteti-zaustaviti vreme. Ovde leži jedno nesvojstveno *očekivanje* „trenutaka", koje takođe već i *zaboravlja* trenutke koji otklizavaju. Osadašnjavajući-zaboravljajuće *očekivanje* nesvojstvene egzistencije uslov je mogućnosti vulgarnog iskustva

nekog prolaženja vremena. Pošto je tubitak u onome ispred-sebe budući, on mora očekujući da razume Sada-sled kao neki *isklizavajuće-prolazeći* Sada-sled. *Tubitak poznaje bežeće vreme iz „bežećeg" znanja o svojoj smrti.* U naglašenoj besedi o prolaženju vremena leži javni odsjaj *konačne budućnosnosti* vremenitosti tubitka. A pošto smrt može da ostane pokrivena čak i u besedi o prolaženju vremena, vreme se pokazuje kao neko prolaženje „po sebi".

Međutim, čak se i na ovom po sebi prolazećem, čistom Sada-sledu, kroz svo nivelisanje i pokrivanje otvara izvorno vreme. Vulgarno izlaganje određuje reku vremena kao neko jedno-za-drugim koje *ne* može da se preokrene. Zašto vreme ne dopušta da se preokrene? Po sebi se, i upravo u isključivom pogledu na Sada-reku, ne može uvideti zašto se sled tih Sada uopšte ne može opet smestiti u obrnuti pravac. Nemogućnost preokretanja ima svoj osnov u poreklu javnog vremena iz vremenitosti, čije vremenovanje, primarno buduće, ekstatički „ide" ka svom kraju, i to tako da ono već „jeste" ka kraju.

Vulgarno karakterisanje vremena kao beskrajnog, prolazećeg Sada-sleda koji ne može da se preokrene, proističe iz vremenitosti zapadajućeg tubitka. *Vulgarna predstava vremena poseduje svoje prirodno pravo.* Ona pripada svakodnevnoj vrsti bitka tubitka i najpre gospodaraćem razumevanju bitka. Stoga *povest* biva i najpre i ponajčešće *javno* razumljena *kao unutarvremeno* događanje. Ovo izlaganje vremena gubi svoje isključivo i prevashodno pravo samo ako zahteva da ono isposreduje „istiniti" pojam vremena, te da interpretaciji vremena može da predskicira jedino mogućan horizont. Pre se odaje: samo iz vremenitosti tubitka i njenog vremenovanja postaje razumljivo *zašto i kako vreme-sveta pripada njoj.* Tek interpretacija potpune strukture vremena-sveta, strukture koja je crpena iz vremenitosti, daje nit vodilju da se uopšte „vidi" pokrivanje koje leži u vulgarnom pojmu vremena, te da se proceni nivelisanje ekstatički-horizontske ustrojenosti vremenitosti. Orijentisanost na vremenitost tubitka, međutim, istodobno omogućava da se pokaže poreklo i faktička nužnost tog nivelišućeg pokrivanja i da se vulgarne teze o vremenu provere na njihovom pravnom osnovu.

Nasuprot tome, u horizontu vulgarnog razumevanja vremena vremenitost ostaje, *obrnuto, nepristupačna.* Ali, pošto Sada-vreme

ne samo što u poretku mogućnog izlaganja mora da bude primarno orijentisano na vremenitost, nego i što vremenuje samog sebe tek u nesvojstvenoj vremenitosti tubitka, opravdava se to da – s obzirom na poreklo Sada-vremena iz vremenitosti – ta vremenitost biva oslovljavana kao *izvorno vreme.*

Ekstatički-horizontska vremenitost vremenuje sebe *primarno* iz *budućnosti.* Vulgarno razumevanje vremena, naprotiv, vidi osnovni fenomen vremena u onome *Sada*, i to u onome u njegovoj potpunoj strukturi skresanom, čistom Sada koje se naziva „sadašnjost". Odatle se može uzeti da mora ostati načelno bezizgledno da se *iz tog Sada* razjašnjava ili čak izvodi ekstatičko-horizontski fenomen *trenutka*, fenomen koji pripada svojstvenoj vremenitosti. Odgovarajući tome ne poklapaju se ekstatički razumljena budućnost, datirljivo, značenjsko „Onda" i vulgarni pojam „budućnosti" u smislu još nenadošlog i tek nadolazećeg čistog Sada. Isto se tako malo poklapaju i ekstatička bilost, datirljivo, značenjsko „Tada" i pojam prošlosti u smislu prošlih čistih Sada. To Sada ne ide bremenito onim još-ne-sada, već sadašnjost proističe iz budućnosti u izvornom ekstatičkom jedinstvu vremenovanja vremenitosti.[224]

Premda vulgarno iskustvo vremena najpre i ponajčešće poznaje samo „vreme-sveta", ono mu ipak uvek istodobno daje i jedan *izuzetan* odnos prema „duši" i „duhu". I to takođe tamo gde je još veoma daleko od neke izričite i primarne orijentisanosti filozofskog ispitivanja na „subjekat". Dve karakteristične potvrde za to mogu da budu dovoljne: Aristotel kaže: εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης ...[225] A Avgustin piše: inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi.[226] Tako onda ni interpretacija tubitka kao vremenitosti načelno ne leži izvan

224 Da je tradicionalni pojam večnosti u značenju „stajaćeg Sada" (nunc stans) crpen iz vulgarnog razumevanja vremena i granično obuhvaćen u orijentisanosti na ideju „stalne" predručnosti – tome nije potrebno opširnije pretresanje. Kada bi se *božija* večnost dala filozofski „konstruisati", onda bi ona mogla da bude razumljena samo kao izvornija i „beskonačna" vremenitost. Neka ostane po strani: da li bi jedan mogući put ka tome mogla da ponudi via negationis et eminentiae.

225 Aristotel, *Fizika* Δ 14, 223 a 25; up. l. c. 11, 218 b 29–219 a 1, 219 a 4–6.

226 Avgustin, *Confessiones* lib. XI, cap. 26.

horizonta vulgarnog pojma vremena. I Hegel je već učinio izričiti pokušaj da ispostavi sklop povezanosti vulgarno razumljenog vremena sa duhom, dok je kod Kanta vreme doduše „subjektivno", ali nepovezano stoji „pored" onoga „ja mislim".[227] Hegelovo izričito obrazloženje i zasnivanje sklopa povezanosti između vremena i duha pogodno je da indirektno učini razgovetnom ovu interpretaciju tubitka kao vremenitosti i pokazivanje izvora vremena-sveta iz nje.

§ 82. Odvajanje egzistencijalno-ontološkog sklopa povezanosti vremenitosti, tubitka i vremena-sveta spram Hegelovog shvatanja odnošenja između vremena i duha

Povest, koja je suštinski povest duha, protiče „u vremenu". Dakle, „razvoj povesti pada u vreme".[228] Ali, Hegel se ne zadovoljava time da unutarvremenost duha postavi kao jedan fakat već teži da razume *mogućnost* toga da duh pada u vreme, koje je „ono sasvim apstraktno, čulno".[229] Gotovo da vreme mora moći da primi duh. A duh opet mora biti srodan vremenu i njegovoj suštini. Stoga valja pretresti dve stvari: 1. Kako Hegel granično obuhvata suštinu vremena? 2. Šta pripada suštini duha što mu omogućava „da pada u vreme"? Odgovaranje na ta dva pitanja služi samo tome da odvajajući *učini razgovetnom* prethodnu interpretaciju tubitka kao vremenitosti. Ono ne zahteva nikakvo, makar i samo relativno potpuno obrađivanje problema koji se upravo kod Hegela nužno provlače zajedno sa ostalim. I to utoliko manje što tom odgovaranju ne pada na pamet da „kritikuje" Hegela. Odvajanje eksponirane ideje vremenitosti spram Hegelovog pojma vremena nameće se pre svega zato što Hegelov pojam vremena sačinjava najradikalnije pojmovno formiranje vulgarnog razumevanja vremena, pojmovno formiranje na koje se suviše malo obraćala pažnja.

227 Kako se kod Kanta, s druge strane, ipak probija jedno radikalnije razumevanje vremena nego kod Hegela, pokazuje prvi odsek drugog dela ove rasprave.

228 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte.* Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Hrsg. v.. G. Lasson, 1917, str. 133.

229 L. c.

a) Hegelov pojam vremena

„Sistematsko mesto" na kojem biva sprovođena jedna filozofska interpretacija vremena može da važi kao kriterij za pri tome vodeće osnovno shvatanje vremena. Prvo predanjem nasleđeno, tematski opširno izlaganje vulgarnog razumevanja vremena nalazi se u Aristotelovoj *Fizici*, a to znači u sklopu povezanosti jedne ontologije *prirode*. „Vreme" stoji zajedno sa „mestom" i „kretanjem". Hegelova analiza vremena ima, verno nasleđenom predanju, svoje mesto u drugom delu njegove *Enciklopedije filozofskih znanosti* [*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*], koji nosi naslov: „Filozofija prirode". Prvi odeljak obrađuje mehaniku. Njegov prvi odsek je posvećen pretresanju „prostora i vremena". Oni su ono „apstrakto jedno-izvan-drugoga".[230]

Premda Hegel prostor i vreme stavlja zajedno, to se ipak ne događa samo u nekom spoljašnjem nizanju jednoga za drugim: prostor „i takođe vreme". „Protiv ovoga 'takođe' bori se filozofija." Prelaz od prostora na vreme ne znači nadovezivanje-jednoga-na-drugi paragrafa koji ih obrađuju, već „sam prostor prelazi". Prostor „jeste" vreme, a to znači da je vreme „istina" prostora.[231] Ako prostor biva dijalektički *mišljen* u onome *šta on jeste*, onda se taj bitak prostora prema Hegelu razgrće kao vreme. Kako mora da bude mišljen prostor?

Prostor je posredovanja lišena ravnodušnost bitka-izvan-sebe prirode.[232] To hoće da kaže: prostor je apstraktno mnoštvo tačaka koje se u njemu mogu razlikovati. Tim tačkama prostor ne biva prekinut, ali on ni ne nastaje njima, a pogotovu ne na način nekog spajanja. Prostor – razlikovan tačkama koje se mogu razlikovati, a koje su i same prostor – ostaje sa svoje strane lišen razlike. I same razlike poseduju karakter onoga što one i razlikuju. Međutim, tačka je ipak, ukoliko ona uopšte nešto razlikuje u prostoru, *negacija* prostora, a ipak tako da ona kao ta negacija (tá, tačka jeste prostor) sama ostaje u prostoru. Tačka se ne izdiže iz prostora kao nešto

230 Uporediti: Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hrsg. v. G. Bolland, Leiden 1906, §§ 254 i dalje. Ovo izdanje donosi i „Dodatke" s Hegelovih predavanja.

231 O. c. § 257, Dodatak.

232 O. c. § 254.

Drugo nego sam taj prostor. Prostor je razlike lišeno jedno-izvan-drugoga mnogostrukosti tačaka. Ali, prostor nije recimo tačka [Punkt] već, kako Hegel kaže, „punktualnost".[233] Na tome se osniva stav u kojem Hegel misli prostor u njegovoj istini, a to znači kao vreme:

„Negativnost, koja se kao tačka odnosi na prostor i u njemu razvija svoja određenja kao liniju i površinu, međutim, isto onoliko je u sferi bitka-izvan-sebe *za sebe* i svoja određenja u tome, koliko je, međutim, istodobno stavljajući u sferi bitka-izvan-sebe, a pri tome se i pojavljaje kao ravnodušna spram mirnog jedan-pored-drugog. Tako stavljena za sebe, ona je vreme".[234]

Ako prostor biva predstavljen, a to znači neposredno zren u ravnodušnom opstajanju njegovih razlika, onda su negacije gotovo naprosto date. Ovo predstavljanje, međutim, još ne shvata prostor u njegovom bitku. To je mogućno samo u mišljenju kao sintezi koja je prošla kroz tezu i antitezu i ukida ih. Prostor biva *mišljen*, pa time u svom bitku shvaćen, tek onda kada negacije ne ostaju da opstoje jednostavno u svojoj ravnodušnosti već bivaju ukinute, a to znači i same negirane. U negaciji negacije (a to znači u punktualnosti) tačka stavlja sebe *za sebe* i time istupa iz ravnodušnosti opstojanja. Kao za sebe stavljena tačka, ona se razlikuje od ove i one, ona *više nije* ova i *još nije* ona tačka. Tim sebe-stavljanjem za samu sebe ona stavlja ono jedno-za-drugim u kojem ona stoji, sferu bitka-izvan-sebe koja je sada sfera negirane negacije. Ukidanje punktualnosti kao ravnodušnosti znači jedno više-ne-ostaviti-da-leži u „paralizovanom miru" prostora. Ta tačka „se raširila" naspram svih ostalih tačaka. Ova negacija negacije kao punktualnosti prema Hegelu je vreme. Ako ovo pretresanje uopšte treba da ima neki smisao koji se može legitimisati, onda ne može da bude mneno ništa drugo nego: sebe-za-sebe-stavljanje svake tačke je neko Sada-ovde, Sada-ovde i tako dalje. Svaka tačka „jeste" za sebe stavljena Sada-tačka. „U vremenu, dakle, tačka poseduje zbiljnost". Ono *čime* tačka svagda kao ova tu tačka može da stavi sebe za sebe, svagda je neko Sada. Uslov *mogućnosti* sebe-za-sebe-stavljanja tačke jeste ono Sada. Ovaj uslov mogućnosti sačinjava *bitak* tačke, a bitak

233 O. c. § 254, Dodatak.
234 Uporediti: Hegel, *Encyclopädie*, kritičko izdanje Hoffmeistera 1949, § 257.

je istodobno mišljenost. Pošto, prema tome, čisto mišljenje punktualnosti, a to znači prostora, svagda „misli" ono Sada i bitak-izvan-sebe tog Sada, prostor „jeste" *vreme*. Kako biva određeno sâmo vreme?

„Vreme kao negativno jedinstvo bitka-izvan-sebe isto tako je nešto naprosto apstraktno, ideelno. – Ono je bitak koji time što on jeste nije, a time što on nije jeste: zreno postajanje, a to znači da su, doduše, naprosto momentalne, neposredno sebe ukidajuće razlike određene kao spoljašnje, a ipak samima sebi spoljašnje razlike."[235] Vreme se za ovo izlaganje razgrće kao „zreno postajanje". Ovo prema Hegelu znači prelaženje od bitka ka Ništa odnosno od Ništa ka bitku.[236] Postajanje je kako nastajanje tako i prolaženje. Bitak, odnosno nebitak, „prelazi". Šta to kazuje s obzirom na vreme? Bitak vremena je ono Sada; ali ukoliko svako Sada „sada" takođe već više-*nije*, odnosno svagda sada pre toga još-*nije*, ono može da bude shvaćeno i kao nebitak. Vreme je *„zreno"* postajanje, a to znači prelaz koji ne biva mišljen nego naprosto nudi sebe u Sada-sledu. Ako suština vremena biva određena kao „zreno postajanje", onda se time otvara: vreme biva razumljeno primarno iz onoga Sada, i to onako kako je ono unapred nalažljivo za čisto zrenje.

Nije potrebno nikakvo pipkavo pretresanje da bi se učinilo razgovetnim da se Hegel svojom interpretacijom vremena potpuno kreće u pravcu vulgarnog razumevanja vremena. Hegelovo karakterisanje vremena iz onoga Sada pretpostavlja da to Sada u svojoj punoj strukturi ostaje pokriveno i nivelisano, da bi moglo da bude zreno kao neko, premda „idealno" predručno.

Da Hegel interpretaciju vremena sprovodi iz primarne orijentacije na nivelisano Sada potvrđuju sledeći stavovi: „To Sada ima ogromno pravo, – ono 'je' ništa kao pojedinačno Sada, ali to isključujuće je u svom širenju razrešeno, razliveno, raspršeno, ako ga ja izgovaram".[237] „Uostalom, u prirodi, gde je vreme Sada, ne dolazi do '*opstojeće*' razlike onih dimenzija" (prošlosti i budućnosti).[238] „U pozitivnom smislu

235 O. c. § 258.

236 Uporediti: Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I knjiga, 1. odsek. 1. pogl. (ed. G. Lasson 1923), str. 66 i dalje.

237 Uporediti: Hegel, *Encyklopädie*, o. c. § 258, Dodatak.

238 O. c. § 259.

vremena stoga se može kazati: samo sadašnjost jeste, ono Pre i Posle nije; ali konkretna sadašnjost rezultat je prošlosti i bremenita je budućnošću. Istinska sadašnjost time je večnost."[239]

Ako Hegel vreme naziva „zreno postajanje", onda u njemu prednost nema ni nastajanje ni prolaženje. Pa ipak, on prigodno karakteriše vreme kao „apstrakciju razjedanja" i tako dovodi vulgarno iskustvo vremena i izlaganja vremena do najradikalnije formulacije.[240] S druge strane, Hegel je dovoljno konsekventan da u svojstvenoj definiciji vremena nikakvu prednost ne priznaje razjedanju i prolaženju, kao što se ona u svakodnevnom iskustvu vremena ipak s pravom održava, jer Hegel bi tu prednost mogao dijalektički da obrazloži, utemelji, onoliko malo koliko i njime kao samorazumljivo uvedenu „okolnost" da se ono Sada javlja upravo pri sebe-za-sebe-stavljanju tačke. Pa tako Hegel i u karakterisanju vremena kao postajanja razume to postajanje u jednom „apstraktnom" smislu, koji leži još izvan i iznad predstave o „reci" vremena. Najprimereniji izraz Hegelovog shvatanja vremena stoga leži u određenju vremena kao *negacije negacije* (a to znači punktualnosti). Tu je Sada-sled u najekstremnijem smislu formalizovan i nenadmašivo nivelisan.[241] Jedino polazeći od

---

239 O. c. § 259, Dodatak.

240 O. c. § 258, Dodatak.

241 Iz prednosti nivelisanog Sada postaje razgovetno da i Hegelovo određivanje pojma vremena sledi tok *vulgarnog* razumevanja vremena, a to istodobno znači da sledi i *tradicionalni* pojam vremena. Može se pokazati da je Hegelov pojam vremena čak *direktno* crpen iz Aristotelove *Fizike*. U *Jenenser Logik* (up. izdanje G. Lasson-a 1923), koja je bila projektovana u vreme Hegelove habilitacije, analiza vremena iz *Enzyklopädie* je u svim suštinskim delovima već obrazovana. Odsek o vremenu (str. 202 i dalje) razgrće se već i najsirovijem ispitivanju kao *parafraza* Aristotelove rasprave o vremenu. Već u *Jenenser Logik* Hegel razvija svoje shvatanje vremena u okviru filozofije prirode (str. 186), čiji je prvi deo naslovljen nazivom „Sistem Sunca" (str. 195). Nadovezujući se na pojmovno određenje etera i kretanja, Hegel pretresa pojam vremena. Analiza prostora ovde je po poretku još uvek naknadna. Iako se dijalektika već probija, ona još nema kasniju krutu, shematsku formu, već još omogućava opuštenije razumljenje fenomenâ. Na putu od Kanta ka Hegelovom obrazovanom sistemu još jedanput se sprovodi jedan odlučan proboj Aristotelove ontologije i logike. To je kao fakat odavno poznato. Ali put, vrsta i granice dejstva do sada su isto tako tamni. Jedna *konkretna* upoređujuća *filozofska* interpretacija Hegelove *Jenenser Logik* i Aristotelovih *Fizike* i *Metafizike* uneće novu svetlost. Za gornje razmatranje može biti dovoljno nekoliko sirovih uputstava.

tog formalno-dijalektičkog pojma vremena Hegel može da uspostavi jedan sklop povezanosti između vremena i duha.

b) Hegelova interpretacija sklopa povezanosti između vremena i duha

Kako je razumljen sam duh kada može biti kazano da mu je primereno da sa svojim ozbiljenjem pada u vreme određeno kao negacija negacije? Suština duha je *pojam*. Pod tim Hegel ne razume ono zreno opšte nekog roda kao formu nečega mišljenog, već formu sebe mislećeg mišljenja samog: ono *sebe – kao shvatanje* onoga Ne-Ja – poimanje. Ukoliko shvatanje tog *Ne*-Ja čini neko razlikovanje, onda u čistom pojmu kao shvatanju *tog* razlikovanja

---

Aristotel vidi suštinu vremena u νῦν, Hegel u Sada. A. shvata νῦν kao ὅρος, H. uzima to Sada kao „granicu". A. razume ono νῦν kao στιγμή, H. interpretira to Sada kao tačku. A. označava to νῦν kao τόδε τι, H. naziva to Sada „apsolutno Ovo". A. dovodi primereno nasleđenom predanju χρόνος u sklop povezanosti sa σφαῖρα, H. naglašava „kružni tok" vremena. Naravno, Hegelu izmiče centralna tendenca Aristotelove analize vremena, da se otkrije fundirajući sklop povezanosti (ἀκολουθεῖν) između onoga νῦν, ὅρος, στιγμή, τόδε τι. – Sa Hegelovom tezom: prostor „jeste" vreme, u rezultatu se, pri svoj različitosti obrazlaganja i utemeljenja, slaže Bergsonovo shvatanje. Bergson samo obrnuto kaže: Vreme (temps) je prostor. Takođe je i Bergsonovo shvatanje vremena očigledno izraslo iz jedne interpretacije Aristotelove rasprave o vremenu. Nije samo jedan spoljašnji literarni sklop povezanosti to što se istodobno sa Bergsonovim *Essai sur les données immédiates de la conscience*, gde se eksponira problem temps i durée, pojavila i jedna Bergsonova rasprava s naslovom: *Quid Aristoteles de loco senserit*. S obzirom na Aristotelovo određenje vremena kao ἀριθμὸς κινήσεως, Bergson pre analize vremena stavlja jednu analizu *broja*. Vreme kao prostor (up. *Essai* str. 69) jeste *kvantitativna* sukcesija. Trajanje se iz suprotne orijentisanosti na *ovaj* pojam vremena opisuje kao *kvalitativna* sukcesija. Ovde nije mesto za kritičko razmatranje Bergsonovog pojma vremena i preostalih savremenih shvatanja vremena. Onoliko koliko se u današnjim analizama vremena uopšte zadobilo nešto suštinsko izvan i preko Aristotela i Kanta, to se više tiče shvatanja vremena i „svesti o vremenu". Upućivanje na direktan sklop povezanosti između Hegelovog pojma vremena i Aristotelove analize vremena ne treba da pripiše Hegelu neku „zavisnost", već da pobudi pažnju za *načelni ontološki domet te filijacije za Hegelovu logiku*. – O „Aristotelu i Hegelu" up. tako nazvani članak Nikolaja Hartmana u *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, tom 3 (1923) str. 1–36.

leži neko razlikovanje razlike. Stoga Hegel može formalno-apofantički da odredi suštinu duha kao negaciju negacije. Ova „apsolutna negativnost" daje logički formalizovanu interpretaciju Dekartovog cogito me cogitare rem, u čemu on vidi suštinu od conscientia.

Pojam je prema tome sebe poimajuća pojmljenost sopstva, kao kakva sopstvo svojstveno jeste onako kako ono može biti, a to znači *slobodno*. „*Ja* je sâm čisti pojam, koji je kao pojam došao do *postojanja* [Dasein]."[242] „Ja je, međutim, ovo *prvo* čisto jedinstvo koje se odnosi prema sebi, i to ne neposredno nego time što ono apstrahuje od sve određenosti i sveg sadržaja, te se vraća natrag u slobodu bezgranične jednakosti sa samim sobom."[243] Tako je Ja „*opštost*", ali *isto tako* neposredno i „pojedinačnost".

Ovo negiranje negacije ujedno je i ono „apsolutno nemirno" duha i njegovo *samootkrivanje* koje pripada njegovoj suštini. „Napredovanje" duha, koji sebe ozbiljuje u povesti, nosi u sebi jedan „princip isključivanja".[244] Pa ipak, to isključivanje ne postaje neko razrešavanje od onoga isključenog već njegovo *prevazilaženje*. Prevazilazeće i istodobno podnoseće sebe-činjenje-slobodnim karakteriše slobodu duha. „Napredak" stoga nikada ne znači neko samo kvantitativno Više, već je suštastveno kvalitativno, i to po kvalitetu duha. „Napredovanje" je znano i u svom cilju sebe znajuće napredovanje. U svakom koraku svog „napretka" duh ima „da prevaziđe samog sebe kao istinsku neprijateljsku prepreku svojoj svrsi".[245] Cilj razvoja duha jeste „da dosegne svoj vlastiti pojam".[246] Sam razvoj je „jedna tvrda, beskonačna borba protiv samog sebe".[247]

Pošto je nemir razvoja *duha*, koji dovodi sebe do svog pojma, *negacija negacije*, to njemu ostaje da ozbiljujući sebe, primereno tome, pada „u vreme" kao neposrednu *negaciju negacije*. Jer, „vreme je sam *pojam* koji *jeste tu, postoji,* i kao prazan zor predstavlja

242 Uporedi: Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II tom (ed. Lasson 1923), 2. deo, str. 220.
243 L. c.
244 Uporedi: Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte. Hrsg. von G. Lasson 1917, str. 130.
245 O. c. str. 132.
246 L. c.
247 L. c.

sebe svesti; zbog toga se duh nužno pojavljuje u vremenu, a on se pojavljuje u vremenu onoliko dugo dok ne *shvati* svoj čisti pojam, a to znači dok ne uništi vreme. Vreme je *spoljašnje* zreno, sopstvom ne*shvaćeno* čisto sopstvo, ono je samo zreni pojam".[248] Tako se duh *po svojoj suštini* nužno pojavljuje u vremenu. „Povest sveta je, dakle, uopšte izlaganje duha u vremenu, kao što se u prostoru izlaže ideja prirode."[249] Kretanju razvoja pripadno „isključivanje" krije u sebi neko odnošenje prema nebitku. To je vreme, razumljeno iz sebe širećeg Sada.

Vreme je „apstraktna" negativnost. Kao „zreno postajanje" ono je razlikovano sebe-razlikovanje koje je neposredno prethodno nalažljivo, „postojeći [daseiende]", a to znači predručni pojam. Kao ono predručno pa time i ono spoljašnje duha, vreme nema nikakvu moć nad pojmom, već je pojam „pre moć vremena".[250]

Hegel pokazuje mogućnost povesnog ozbiljenja duha „u vremenu" u povratku na *istost formalne strukture duha i vremena kao negacije negacije*. Najpraznija, formalno-ontološka i formalno-apofantička apstrakcija u koju duh i vreme bivaju ospoljeni, omogućava uspostavljanje neke srodnosti između njih dvoje. Međutim, pošto ipak vreme istodobno biva pojmljeno u smislu naprosto nivelisanog vremena-sveta, pa tako njegovo poreklo ostaje sasvim pokriveno, ono jednostavno stoji kao jedno predručno naspram duha. Zbog toga duh *mora da pada pre svega* „u vreme". A šta uopšte ontološki znači to „padanje" i „ozbiljenje" duha koji ima moć nad vremenom, a svojstveno „bivstvuje" izvan njega, ostaje tamno. Koliko malo Hegel rasvetljava izvor nivelisanog vremena, toliko on ostavlja u potpunosti neispitanim pitanje, da li je ustrojenost suštine duha *kao* negiranja negacije uopšte moguća i drugačije osim na osnovu izvorne vremenitosti.

Da li Hegelova interpretacija vremena i duha i njihovog sklopa povezanosti opstoji s pravom, te da li uopšte počiva na ontološki izvornim fundamentima, sada još uvek ne može da bude pretresano.

248 Uporedi: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. WW. II, str. 604 (Glockner, str. 612).

249 Uporedi: Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*. O. c. str. 134.

250 Uporedi: Hegel, *Encyklopädie*, § 258.

Pa ipak, *da* je *uopšte* mogućno odvažiti se na formalno-dijalektičku „konstrukciju" sklopa povezanosti duha i vremena, to otvara jednu njihovu izvornu srodnost. Hegelova „konstrukcija" ima svoj poticaj iz naprezanja i borbe oko nekog poimanja „konkretizacije" duha. To obelodanjuje sledeći stav iz zaključnog poglavlja njegove *Fenomenologije duha* [*Phänomenologie des Geistes*]: „Vreme se stoga pojavljuje kao sudbina i nužnost duha koji nije dokrajčen u sebi, – nužnost da se obogati udeo koji samosvest ima u svesti, da se stavi u kretanje *neposrednost onoga Po-sebi*, – forma u kojoj supstanca jeste u svesti, – ili obrnuto, da se ono Po-sebi, uzeto kao ono *unutrašnje*, ono što jeste tek *unutrašnje*, realizuje i otvori, – tj. da se ono vindicira izvesnosti njega samog".[251]

Egzistencijalna analitika tubitka koja leži pred nama, naprotiv, započinje u „konkreciji" faktički bačene egzistencije same da bi razgrnula vremenitost kao njeno izvorno omogućavanje. „Duh" ne pada tek u vreme nego *egzistira* kao izvorno *vremenovanje* vremenitosti. Ta vremenitost vremenuje vreme-sveta, u čijem horizontu „povest" može da se „pojavljuje" kao unutarvremeno događanje. „Duh" ne pada *u* vreme nego: faktička egzistencija „pada" kao zapadajuća *iz* izvorne, svojstvene vremenitosti. Ovo „padanje", međutim, i sâmo ima svoju egzistencijalnu mogućnost u jednom vremenitosti pripadajućem modusu njenog vremenovanja.

§ 83. Egzistencijalno-vremenita analitika tubitka i fundamentalnoontološko pitanje o smislu bitka uopšte

Zadatak dosadašnjih razmatranja bio je da se *izvorna celina* faktičkog tubitka s obzirom na mogućnosti svojstvenog i nesvojstvenog egzistiranja egzistencijalno-ontološki interpretira *iz njegovog osnova*. Kao taj osnov, pa time i kao smisao bitka brige, otvorila se *vremenitost*. Stoga je ono što je *pripremna* egzistencijalna analitika tubitka pripremila i postavila *pre* slobodnog polaganja vremenitosti, sada *uzeto natrag* u izvornu strukturu celovitosti bitka tubitka – u vremenitost. Iz analiziranih mogućnosti vremenovanja izvornog

251 Uporedi: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, o. c. str. 605 [str. 613].

vremena su ranije tek samo „pokazane" strukture dobile svoje „obrazloženje, utemeljenje". Ispostavljanje ustrojenosti bitka tubitka, međutim, ipak ostaje samo *jedan put*. *Cilj* je izrada pitanja bitka uopšte. *Tematskoj* analitici egzistencije je, sa njene strane, tek potrebna svetlost iz pre toga razjašnjene ideje bitka uopšte. To važi nadasve onda ako se kao merila svagdašnjeg filozofskog istraživanja čvrsto držimo stava izgovorenog u Uvodu: Filozofija je univerzalna fenomenološka ontologija, polazeći od hermeneutike tubitka, koja je kao analitika *egzistencije* kraj niti vodilje sveg filozofskog ispitivanja čvrsto postavila tamo odakle ono *proističe* i kamo se
a ono *vraća natrag*.[252] Naravno, ni ova teza ne sme da važi kao dogma nego kao formulacija još „zastrtog" načelnog problema: da li se ontologija može *ontološki* obrazložiti, utemeljiti, ili je njoj i za to potreban neki *ontički* fundament, i *koje* biće mora da preuzme funkciju fundiranja?

Ono što se tako uverljivo pojavljuje poput razlike bitka egzistirajućeg tubitka naspram bitka tubitku neprimerenog bića (predručnosti, na primer), ipak je samo *polazište* ontološke problematike, ali nije ništa kod čega filozofija može da se umiri. Da antička ontologija radi sa „pojmovima stvari", te da postoji opasnost da „postvari svest", odavno se zna. Jedino, šta znači postvarenje? Iz čega ono proističe? Zašto bitak biva „pojmljen" upravo „najpre" iz onoga predručnog, *a ne* iz onoga priručnog, koje ipak *još bliže* leži? *Zašto* to postvarenje uvek iznova dolazi do gospodarenja? Kako je bitak „svesti" *pozitivno* strukturiran, tako da mu postvarenje ostaje neprimereno? Da li je za neko izvorno odvijanje ontološke problematike uopšte dovoljna „razlika" „svesti" i „stvari"? Da li odgovori na ta pitanja leže na putu? I da li se odgovor dâ makar i samo *tražiti*, sve dok *pitanje* o smislu bitka uopšte ostaje nepostavljeno i nerazjašnjeno?

O izvoru i mogućnosti „ideje" bitka uopšte nikada se ne može istraživati sredstvima formalno-logičke „apstrakcije", a to znači bez sigurnog horizonta pitanja i odgovora. Valjalo bi da se potraži
b jedan *put* ka rasvetljavanju ontološkog fundamentalnog pitanja i da se njime *ide*. Da li je on *jedini* ili uopšte *pravi* put, o tome može

252 Uporedi. § 7, str. 59–60.

da se odluči tek *nakog hoda po njemu*. *Spor* u vezi sa interpretacijom bitka ne može da se izgladi *zato što se on još nije ni rasplamsao*. I na kraju, on se ne može „kao od šale rešiti", nego je rasplamsavanju spora već potrebno neko pripremno opremanje. Istraživanje koje je pred nama jedino je ka tome *na putu*. Gde ono stoji?

Nešto takvo poput „bitka" otključeno je u razumevanju bitka, koje kao razumljenje pripada egzistirajućem tubitku. Prethodna, premda nepojmovna otključenost bitka omogućava da tubitak kao egzistirajući bitak-u-svetu može da se odnosi *prema biću* – kako prema onome unutarsvetski susretajućem biću tako i prema samom sebi kao egzistirajućem biću. *Kako je tubitku primereno uopšte mogućno otključujuće razumljenje bitka*? Može li to pitanje da dobije svoj odgovor u povratku na *izvornu ustrojenost bitka* tubitka koji razume bitak? Egzistencijalno-ontološka ustrojenost celovitosti tubitka osniva se u vremenitosti. Prema tome, jedan izvoran način vremenovanja ekstatičke vremenitosti same mora da omogućava ekstatički projekat bitka uopšte. Kako da se interpretira taj modus vremenovanja vremenitosti? Da li neki put vodi od izvornog *vremena* ka smislu *bitka*? Da li se sâmo *vreme* otvara kao horizont *bitka*?

Dodatak

Rubne napomene iz autorovog ručnog primerka

Rubne napomene su preuzete iz izdanja *Bitka i vremena* u okviru *Izdanja celokupnih dela* („Gesamtausgabe" – Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977). Za njihov izvor se, prema uputstvima Martina Hajdegera, pobrinuo Fridrih-Vilhelm fon Herman [Friedrich-Wilhelm von Hermann].

Objavljivanje rubnih napomena iz ručnih primeraka Martina Hajdegera prema njegovoj želji zadržano je za tomove *Izdanja celokupnih dela*. Jedan izuzetak od tog pravila usledio je samo za pojedinačno izdanje glavnog dela *Bitak i vreme*.

Malim slovima označene rubne napomene odnose se svagda na istaknutu reč koja stoji desno pored broja stranice. Na tu reč se u tekstu upućuje malim slovima koja se nalaze pored dotičnih redova.

Stranica			
22	„bitak"	a	ono Bivstvujući, bićevitost.
23	bića	a	ne! nego: o bîtku se ne može odlučiti uz pomoć takve pojmovnosti.
26	tubitku	a	Još uvek uobičajeni pojam i još uvek nijedan drugi.
	bitka	b	Dva različita pitanja ovde nanizana jedan za drugim; nerazumljivo, pre svega u odnosu na ulogu tubitka.

	egzemplarno	c	Nerazumljivo. Egzemplaran je tubitak, zato što on pri-mer [Bei-spiel], koji uopšte u svojoj suštini kao tu-bitak (čuvajući istinu bitka) bitak kao takav do-igrava [zu-spielt] i pri-igrava [bei-spielt] – dovodi u igru odjeka.
27	bitka	a	Tu-bitak: kao unesenost u Ništa od bîtka, zadržana kao odnos.
	bitak	b	Ali na tom biću ne biva otčitan smisao bitka.
	kraju	c	tj. od početka.
28	prethodno dato	a	Ponovo kao stranica 26 gore, jedno suštinsko pojednostavljenje, a ipak mišljeno ono pravo. Tubitak nije jedan slučaj bića za predstavljajuću apstrakciju bitka, ali doista jeste mesto razumevanja bitka.
31	*tubitka*	a	bitak, ali ovde ne samo kao bitak čoveka (egzistencija). To postaje jasno iz onoga što sledi. Bitak-u-svetu uključuje *u sebi* odnos egzsitencije prema bitku u celini: razumevanje bitka.
32	bitak	a	ovaj bitak
	kojem	b	kao svom vlastimom
	konstituiše	c	Dakle, ne filozofija egzistencije.
36	„sveta"	a	tj. ovde iz onoga predručnog.
37	postavljeno	a	καθόλου, καθ' αὑτό.
50	je	a	u ovom slučaju.
56	sačinjava	a	istina bitka.
59	uopšte	a	bitak – nikakav rod, ne bitak za biće u opštem; ono „uopšte" = καθόλου = u celini od: *bitak tog* bića; smisao diference.
	naprosto	b	transcendens naravno ne – uprkos svem metafizičkom odjeku – sholastički i grčko-platonički κοινόν, nego transcendenca kao ono ekstatičko – vremenitost – temporalnost; ali „horizont"! Bîtak je bîće „promislio", „nad-mislio" [überdacht]. Transcendenca, ali polazeći od istine bîtka: zbiće.
	egzistencije	c	„egzistencija" fundamentalnoontološki, tj. u odnosu prema istini samog bitka, i samo tako!
60	da bude	a	tj. ne transcendentalno-filozofski pravac kritičkog Kantovog idealizma.
	tubitak	b	zapravo: sprovođenje ustajnosti [Inständigkeit] u onome Tu.

61	bitak	a	Transcendentska diferenca. Prevazilaženje horizonta kao takvog. Preokret porekla. Prisustvo iz tog porekla.
63	vremenitosti	a	Samo ovo u ovom objavljenom delu.
	bitku	b	Up. o tome marburško predavanje, letnji semestar 1927 (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*).
69	mi	a	svagda „ja"
	bitku	b	Ali ovaj je povesni bitak-u-svetu.
	Bitak	c	Koji? Da jest ono Tu i u njemu da opstoji bîtak uopšte.
	da-jest	b	da ono „ima" da jêst [zu seyn]; određenje!
70	bitak	a	bîtak „onoga" Tu, „onoga": genitivus objectivus.
	„ti jesi"	b	tj. svagdamojost mni posvojstvenost.
71	bitka	a	bolje: njegovog razumevanja bitka.
73	istraživanja	a	Ona uopšte i nikako nisu ciljala na tubitak.
74	tubitka	a	ne!
	nedostatak	b	Ne samo to, nego pitanje istine sasvim i suštastveno nedovoljno.
75	Prim. 15: saopštio	a	Ali sve u cilju i rezultatu drugačije od onoga šta se ovde htelo i doseglo.
80	uznemirava	a	Uopšte ne! Jer pojam sveta uopšte nije pojmljen.
83	bitak	a	bitak je takođe infinitiv toga „jest": biće jest
	tubitka	b	A ne bitka uopšte, a pogotovu bitka samog – naprosto.
86	brinjenje	a	čoveko-bitak i tu-bitak ovde stavljeni jednakim.
87	upotrebljava	a	Da li je tu uopšte s pravom beseda o „svetu"? Samo okolina! Ovome „Dajem" odgovara „Imam". Tu-bitak nikada „nema" svet.
	izložen	b	Svakako! Tá, on uopšte *nije* primereno bitku!
	susreće	c	Jedno povratno upućivanje.
89	svetom	a	Svakako ne! Tako malo, da je već zajedničkim stavljanjem fatalno i ono odbijajuće.
90	mogućno	a	Odvraćanjem-pogleda-od ne postaje već gledanje-tamo – ovo poslednje poseduje vlastiti izvor i za nužnu posledicu ima ono prvo odvraćanje-pogleda; posmatranje poseduje svoju vlastitu izvornost. Pogled na εἶδος zahteva nešto drugo.

95	svetopripadnim	a	tu-bitak je upravo *slušajući-pripadan-svetu* [*welthörig*].
	prirode	b	„priroda" ovde kantovski mnena u smislu novovekovne fizike.
96	učini	a	nego obrnuto!
99	„puke stvari"	a	Zašto? εἶδος – μορφή – ὕλη! ipak od τέχνη, dakle, „umetničko" izlaganje! ako μορφή ne kao εἶδος, ἰδέα!
102	karakter shvatanja	a	Ali ipak samo karakter susreta.
108	odnošenje	a	Fundamentalno za dokaz mogućnosti zahteva logistike.
114	otkrit	a	rasvetljen
116	pustiti	a	Ono pustiti-da-jêste. Up. *Vom Wesen der Wahrheit*, gde ono pustiti-da-jeste načelno i sasvim široko za *svagdašnje* biće!
	pustiti	b	Dakle, u njegovoj istini pustiti da bituje [wesen].
	perfekt	c	U istom pasusu je beseda o „prethodnom slobodnom davanju" – naime (uopšteno govoreno) bitka za mogućnu otvorljivost bića. „Prethodno" u ovom ontološkom smislu znači lat. a priori, grčki πρότερον τῇ φύσει, Aristotel, *Fizika*, A 1; još razgovetnije: *Metafizika*, E 1025 b 29 τὸ τί ἦν εἶναι „ono što već beše - biti", „ono svagda već unapred bitujuće", ono Bio, perfekat. Grčki glagol εἶναι ne poznaje nikakvu perfekatsku formu; ta forma ovde biva imenovana u onome ἦν εἶναι. Ne neko ontički prošlo, nego ono svagda Ranije na koje bivamo upućeni *natrag* pri pitanju o biću kao takvom; umesto apriorni perfekat moglo bi da glasi takođe: ontološki ili transcendentalni perfekat (up. Kantovo učenje o shematizmu).
119	tubitak	a	Tu-bitak, u čemu bituje čovek.
	sebe	b	Ali ne kao jastvena deloradnja nekog subjekta, nego pre: tubitak i bitak.
	fundiraju	c	Neistinito. Jezik nije uvećan nego *jeste* izvorna suština istine kao onoga Tu.
	svetovnost	d	Bolje: vladanje sveta.
121	οὐσία	a	Pa takođe i upravo ono ὄν; τὸ ὄν: 1. ono Bivstvujući (bićebitak), 2. biće.

125	univoce)	a	U jednom opštem značenju.
126	držao	a	i pri jednoj razumljivosti umirio se.
	predikat"	b	„realno" pripadno stvarstvu, onome Šta, koje jedino nas može da se tiče ovako ili onako.
	realiter	c	šta-sadržinski
127	problemom bitka	a	ontološka diferenca.
128	određuje	a	nego usmeravanje ka onome matematičkom kao takvom, μάθημα i ὄν.
131	prirode	a	Kritika Huserlove izgradnje „ontologija"! kao i uopšte sva kritika Dekarta koja je sa tim dovde postavljena u toj nameri!
132	razumljivosti	a	sic! pri čemu, naravno, „razumljivost" prema razumevanju kao projektu, a projekat kao ekstatička vremenitost.
134	stoji	a	Svet, dakle, takođe prostorno.
137	razlomljen	a	Ne, upravo jedno osobito i nerazlomljeno jedinstvo mesta!
138	daljina	a	Odakle daljina, koja biva raz-daljena?
	blizinu	b	suštastvena je blizina i *prisutnost*, a ne veličina odstojanja.
	razdaljini	c	raz-daljenje oštrije od približavanja.
	blizini	d	Ukoliko i zašto? Bitak qua postojana prisutnost ima prednost, osadašnjavanje.
142	sveta	a	Iz poznate slušajuće-pripadnosti [Gehörigkeit], koju držim pred sobom i *prema tome* variram.
150	samoizgubljenost	a	Ili upravo takođe prava sopstvost naspram bedne jastvenosti.
167	rasvetljeno	a	Ἀλήθεια – otvorenost – rasveta, svetlost, svetliti.
	jeste	b	ali ne produkuje.
168	*jeste*	a	tubitak egzistira, i samo on; time egzistencija izstajanje i izvan-stajanje u otvorenost onoga Tu: ek-sistencija.
169	teret	a	„teret": ono što treba da se nosi; čovek je tubitku izručen, posvojen. Nositi: preuzeti iz pripadnosti bitku samom.
178	egzistencijal	a	fundamentalnoontološki, tj. iz odnosa istine bitka.
181	jesi!"	a	Ali, ko si „ti"? Onaj kao koga ti sebe bacaš – kao koji ti *bacaš*.
	sam	b	Ali ne qua subjekat i individua ili qua osoba.
183	„mišljenje"	a	Ovo razumeti kao „razum", διάνοια, a ne „razumljenje" iz razuma.

	uopšte	b	Kako ona „leži" u tome i šta tu znači bîtak?
	razumljen	c	Ali ne znači: bitak, po tome, „jeste" milošću projekta.
189	samom	a	Ovo „njegov bitak sâm" je, međutim, u sebi određeno razumevanjem bitka, tj. u-stajanjem u rasveti prisutnosti, pri čemu ni rasveta kao takva ni prisutnost kao takva ne postaju tema nekog predstavljanja.
194	*izlaganja*	a	Na koji način može da bude proveden iskaz promenom izlaganja?
196	dva	a	Huserl
197	bitka-u-svetu	a	Za jezik je bačenost suštastvena.
198	napolju-bitak	a	ono Tu; iz-stavljenost kao otvoreno mesto.
201	kaže	a	i ono što treba da se kaže? (bîtak).
	ἔχον	b	Čovek kao „zbirač", zbiranje na bîtak - bitujući u otvorenosti bića (ali ovo u pozadini).
222	razumljenju	a	Ali, ovo razumljenje kao slušanje. A to nikada ne znači: „bitak" je samo „subjektivan", nego bitak (qua bitak bića) qua diferenca „u" tubitku kao bačenom onoga (bacaja).
	razumevanja	b	dakle: bitak i tubitak
226	„Nešto"	a	Dakle, ovde upravo nije ništa sa „nihilizmom".
	bitak-u-svetu	b	kao onoga određujućeg od bîtka kao takvog; ono naprosto nenadano i neiznosivo – ono čudnovato.
229	*Ne-kod-kuće*	a	(od-zbiće [Enteignis])
230	moj	a	Ne egoistički, nego bačeno kao ono što treba preuzeti.
240	bića	a	Ovde treba razdvajati: φύσις, ἰδέα, οὐσία, substantia, res, objektivnost, predručnost.
241	*realnosti*	a	„realnost" kao „zbiljnost" i realitas kao „stvarstvo"; središnji položaj Kantovog pojma „objektivne realnosti".
247	pojma svesti	a	uskok u tu-bitak.
	protivstavljen	b	naime, egzistencijalno-ontološkom iskustvu.
	pripada	c	ali tubitak suštini bitka kao takvog.
248	objašnjiv	a	ontološka diferenca
249	realnost	a	Ne realnost kao stvarstvo.
251	predajom nasleđeno	a	današnje
253	stavljala zajedno	a	φύσις u sebi već ἀλήθεια, zato što κρύπτεσθαι φιλεῖ.

254	krug	a	ne samo, nego u sredinu.
	polaznu postavku	b	Ovde je svojstveno mesto započinjućeg uskoka u tu-bitak.
263	tubitka	a	Tu-bitka te stoga ustajnosti.
264	postanu	a	To oni nikada ne postaju tako.
268	nego	a	nego suština istine nas stavlja u ono unapred onoga pristalog!
270	treba	a	Ontološka diferenca.
275	osnovnog pitanja	a	kojim, međutim, „onto-logija" istodobno biva preobražena (up. *Kant und das Problem der Metaphysik*, odsek IV).
277	sakonstituisana	a	istodobno: ono *Već*-biti.
278	biti-na-kraju	a	„biti"-ka-kraju.
	primerena tubitku	b	mišljena primerena suštini tubitka.
	smrti	c	bitak nebitka.
279	provoditi	a	pri-sutnost (nadolazak i zbiće)
280	Prim. 111: egzistencijalna	a	i to fundamentalnoontološka, tj. ciljajuća na pitanje bitka kao takvo uopšte.
286	smrt	a	tubitkovski odnos prema smrti; smrt sâma = njen nadolazak – nastup, umiranje.
291	nego	a	smrt kao umiranje.
292	interpretacije	a	tj. fundamentalnoontološki.
293	života	a	ako je mnen čovekov život, inače ne – „svet".
298	*brizi*	a	Ali briga bituje iz istine bîtka.
313	strepnja	a	tj. ali ne samo *strepnja* i pogotovu ne: strepnja kao puka emocija.
315	pustiti	a	1) ono posvedočavajuće kao takvo 2) ono u njemu posvedočeno
316	moći-biti	a	događaj bitka – filozofija, sloboda.
	istraživanja	b	Ovo sada radikalnije iz suštine filozofiranja.
318	*fundamenti*	a	horizont.
	Analiza	b	Ovde se nužno meša više toga: 1. zvanje onoga što mi nazivamo savest 2. biti-pozvan 3. sticanje iskustva tog bitka 4. uobičajeno predanjem nasleđeno tumačenje 5. vrsta obračunavanja s tim.
	„zna"	c	On mni da zna nešto tome slično.
319	*sluša*	a	Odakle to slušanje i ono moći-slušati? Čulno slušanje uhom kao jedan bačeni način pri-hvatanja.

	zatiče	b	koje mi ne „slušamo" čulno.
	prodrmavanja	c	ali takođe ono zaustavljajuće.
	hoće	d	ko se razdaljio od vlastitog sopstva.
320	savesti	a	naime, svog iz-vora u samo-bitku; ali, zar nije to do sada tek samo tvrdnja?
355	bića	a	razdvajati znanstveno istraživanje i misaono postupanje.
363	uskratio	a	Krivo! Kao da bi iz prave ontike mogla da bude otčitana ontologija. Tá, šta je prava ontika ako ne ispravno iz pred-ontološkog projekta – ako već celina treba da ostane u tom razlikovanju.
365	*samovoljna*	a	To doista ne; ali, „nesamovoljno" još ne znači: nužno i obavezujuće.
368	egzistencijalnost	a	egzistencija: 1. za celinu bitka tubitka; 2. samo za „razumljenje".
369	svagda	a	*sâm* tubitak *jeste* to biće.
	izgubljen	b	„Ja" kao u izvesnom smislu „najbliže", prednjeplansko i tako prividno sopstvo.
370	samog	a	oštrije razjasniti: *Ja-kazivanje* i *samobitak*.
371	Ja	a	i namerenost na ontičko-natčulne stavove (metaphysica specialis)
	predstava	b	Nikakvo pred-stavljeno, nego ono predstavljajuće kao ono *pred-sebe-stavljajuće* u predstavljanju – ali *samo* u njemu, a ono Ja „jeste" samo kao to *Pred-sebe*, samo kao to *sebstveno*.
372	realnost	a	„prisutnost"; stalno „praćenje".
373	sopstva	a	tj. vremenitost.
375	strepnju	a	tj. rasveta bitka kao bitka.
377	odlučnost	a	Višeznačno: egzistencijelni projekat i egzistencijalno projektujuće sebe-premeštanje u njega ovde idu zajedno.
425	tubitka	a	Nikakva suprotnost; oba spadaju zajedno.
433	konstrukcije	a	projekat
436	ono prošlo	a	prošli put ono što je prethodilo, a sada ono zaostajuće
468	najizvornije	a	najbliže
498	*vraća natrag*	a	Dakle, ne filozofija egzistencije.
	jedan	b	ne „onaj" jedini

Rečnik važnijih termina

ankommen – nadolaziti, doći, stići
anreden – besedom oslovıtı
Anruf – poziv
Anschauung – zor
Ansicht – nazor
ansprechen – oslovljavati
anwesen – prisustvovati
Anwesen – prisustvo
Anwesendes – ono prisustvujuće
Anwesenheit – prisutnost
auf-sich-zu – prema-i-ka-sebi
aufhalten – obitavati, boraviti
aufreden – besedom nametnuti
Aufruf – proziv
Auf-sich-zukommen – budući-
-doći-k-sebi
Ausgelegtheit – izloženost
Ausgesetztheit – iz-stavljenost
auslegen – izlagati
Auslegung – izlaganje
Ausrufen – uzvikivanje, izvikivanje
Ausweisung – legitimisanje

be-deuten – poznačavati
bedeutsam – značenjsko
Bedeutsamkeit – značenjskost
Beendigung – okončavanje
befindlich – nahođen
Befindlichkeit – nahođenje
Befragtes – ono ispitivano
begegnen – susretati, susresti
Begegnen – susretanje
Begegnenlassen – pustiti-da-
-susretne
Begegnis – susret, sretanje
begründen – zasnovati, obrazložiti
beisamen-vorhanden-sein
– zajedno-predručno-bitak
benommen – obuzet
bereden – besedom raspravljati

besagen – kazivati
Besinnung – promišljajuće prisećanje
besorgen – brinuti
Besorgen – brinjenje
besorgend – brinući
Besorgtes – ono brinuto
besprechen – razgovarati
Bestand – sastoj, opstojanje
Bevorstand – predstoj
bevorstehen – predstojati
Bevorstehen – predstojanje
bewahren – očuvati
bewähren – obistiniti, ispuniti
Bewandtnis – udovoljenje
Bewenden - udovoljenost
Bewendenlassen – pustiti-da-udovolji
Bezeugung – osvedočenje
bis dahin – do tada
Bodenlosigkeit – lišenost tla
Bodenständigkeit – sraslost s tlom

da-gewesen – tu-bio
damals – tada
dann – onda
daraufhin – tamo-na-tome, tamo-na-to
dasein – biti tu, postojati
Dasein – tubitak
daseinshaft – tubitkovski
Daß – Da
Daßsein – dabitak
Da-zu – Da-to, Za-to

Ding – stvar
dinglich – stvarovito
Dinglichkeit – stvarovitost
Dorthin – Onamo
durchsichtig – prozirno

Eigenschaft – svojstvo
Eigenschaftlichkeit – svojstvovnost
eigentlich – svojstveno
Eigentlichkeit – svojstvenost
Ende – kraj
Enden – skončavanje
endlich – konačan
Endlichkeit – konačnost
endlos – beskrajan
entdecken – otkriti
Entdecktheit – otkritost
Enteignis – od-zbiće
entfernen – razdaljiti
Entfernen – razdaljina
Ent-fernung – raz-daljenje
Entfernheit – razdaljenost
Entgegenwärtigung – odsadašnjavanje
enthüllen – razgrtati, razgrnuti
Entschiedenheit – odrešitost
Entschlossenheit – odlučnost
Entschluß – odluka
Entweltlichung – odsvetovljenje
entwerfen – projektovati
Entworfenheit – projektovanost
Entwurf – projekat
Ereignis – zbiće
Erfragtes – ono propitano

Erscheinung - pojava
erschließen - otključiti
Erschließen - otključenje
erschlossen - otključeno
Erschlossenheit - otključenost
erwarten - iščekivati
Existenz - egzsitencija
existenzial - egzistencijalno
Existenzialien - egzistencijalije
Existenzialität - egzistencijalnost
existenziell - egzistencijelno

Faktizität - faktičnost
freilegen - slobodno položiti
Freisein - slobod/n/o-bitak
Fürsorge - skrb

ganz - celo
Ganze - celina
Ganzheit - celovitost
geeignet - pogodno, podobno, podesno
Gefragtes - ono pitano
Gegend - predeo
gegendhaft - predelsko
Gegenwart - sadašnjost
Gegenwärtigen - osadašnjavanje
Gehörigkeit - slušajuća-pripadnost
Gekonntes - ono smognuto
Gelichtetheit - rasvetljenost
Gerede - naklapanje
Geredetes - ono Besedeno
Geschehen - događanje

Geschichte - povest
Geschick - usud
gesichtet - viziran
gestimmt - ugođen
Gestimmtheit - ugođenost
Gestimmtsein - ugođenobitak
Gewähr - jamstvo
gewähren - jamčiti
Gewärtigen - očekivanje
Gewesen - bio
gewesend - bilući
Gewesenes - ono Bilo
Gewesenheit - bilost
Gewesensein - ono biti-bio
Geworfenes - ono bačeno
Geworfenheit - bačenost
Gezähltes - ono brojano
Grund - osnov
grundsätzlich - načelno

Hierher - Ovamo
Hierhin - Ovamo
Hinhören - slušanje-tamo
Hinsicht - obzor
Horchen - osluškivanje
Hören - slušanje
hörig - poslušan, slušno-pripadan

Ich - ja
ichhaft - jastven
Ichheit - jastvo
Ichlichkeit - jastvenost
Inheit - u-stvo

In-der-Welt-sein – bitak-u-svetu
Innestehen – u-stajanje
Innerzeitigkeit – unutarvremenost
In-sein – u-bitak
Inständigkeit – ustajnost

Jemeinigkeit – svagdamojost
jetzt – sada
Jetzt-Zeit – Sada-vreme

Kunft – dolaz
künftig – dolazno

lichten – rasvetljavati
Lichtung – rasveta

man – se
Man – Se
Man-selbst – Se-sopstvo
Meldendes – ono javljajuće
Menschending – čoveko-stvar
mitrufen – sa-zvati
Mitsein – sabitak
Mitvorhandensein – sapredručnobitak
Möglichsein – mogućno-bitak

Nebeneinander – jedno-pored-drugog
Nicht – Ne
nichtig – ništavno
Nichtigkeit – ništavnost
Nichtheit – ništetnost

Person – osoba
Personalität – personalnost
Persönlichkeit – ličnost
Personsein – bitak osobe, to biti-osoba

Rede – beseda, priča
reden – besediti, pričati
Rückruf – zov-natrag
Rücksicht – obzir
Ruf – zov
rufen – zvati

Sache – stvar
Sachgebiet – područje stvari
Sachgehalt – stvarstvena sadržina
sachhaltig – stvarstveno
Sachhaltigkeit – stvarstvenost
Sachheit – stvarstvo
sachlich – stvarsko
Sachlichkeit – stvarskost
Sachlogik – logika stvari
Sachverhalt – stanje stvari
sagen – kazati
Schein – privid, sjaj
scheinbar – prividno
scheinen – izgledati, prividati (se), sijati
Schicksal – sudbina
Schon-sein-in – već-biti-u
Schuld – krivica
schulden – dugovati
Schulden – dugovi
schuldig – kriv
sehenlassen – pustiti-da-se-vidi

Sehenlasen – puštanje-da-se-vidi, to pustiti-da-se-vidi
seiend – bivstvujući
Seiendes – biće, ono bivstvujuće
sein – biti, -bitak
Sein – bitak
Seinkönnen – moći-biti
Selbigkeit – istost
selbst – sâmo
Selbst – sopstvo
Selbstheit – sopstvost
Selbstsein – samobitak, to biti-sopstvo
Seyn – bîtak
Seyn-lassen – pustiti-da-jêste
Sich-vorweg-sein – biti-ispred-sebe
Sichlisches – sebstveno
Sichmelden – sebe-javljanje
Sicht – vizir, vid
sichtbar – vidljivo
sichtig – vidno, vizirno
Sichtung – viziranje
Sichtweite – vidokrug
Sinn – smisao
sinnhaft – smislen
sinnlos – besmislen
sinnvoll – smisaon
soeben – upravo
sofort – smesta
sogleich – odmah
Sorge – briga
Sosein – takobitak
sprechen – govoriti
Sprache – jezik
Stimmung – štimung

Tathandlung – deloradnja

Übereignetheit – posvôjstvenost
überholen – preteći
Überlegung – razmišljanje
unüberholbar – nepreteciv
überhören – prečuti
Übersicht – pregled
Umgang – ophod
umhaft – okolsko
Umherum – okolo-naokolo
Umsicht – obazir
Um-zu – Da-bi
Umwelt – okolni svet
Umweltlichkeit – okolosvetovnost
Umwillen – Radi
Uneigentlichkeit – nesvojstvenost
unendlich – beskonačan
unsinnig – nesmisaon
Unverborgenheit – neprikrivenost

Veräußerlichung – ospoljavanje
verbergen – prikriti
verborgen – prikriveno
Verborgenheit – prikrivenost
verdecken – pokriti
verdinglichen – postvariti
Verdinglichung – postvarenje
Verenden – dokončavanje

verfallen – zapadati
Verfallenheit – zapalost
Verfassung – ustrojenost
Vergegenwärtigung – predočavanje
Verhalten – držanje
Verhältnis – odnos
Verhängnis – kob
verhören – ne čuti
verhüllen – zastrti
vernehmen – dokučiti
Verräumlichung – poprostorenje
verschließen – zabraviti, zaključati
Verschuldung – skrivljenje
Verschwiegenheit – ćutljivost
Verstandenes – ono razumljeno
verständig – razuman
Verständigen – oni Razumni
Verständigkeit – razumnost
verständlich – razumljivo
Verständlichkeit – razumljivost
Verständnis – razumevanje
verstehen – razumeti
Verstehen – razumljenje
vertraut (mit) – prisan (sa)
vertrautes – ono prisno
Vertrautheit – prisnost
verweilen – prebivati
Verweisung – upućivanje
Verweltlichung – posvetovljenje
Vorgriff – prethvat
Vorhabe – predimanje
vorhanden – predručno, predručno prisutno
Vorhandenheit – predručnost
Vorhandensein – predručnobitak, ono biti-predručan, ono biti-predručno-prisutan
vorlaufen – predvoditi
Vorlaufen – predvođenje
vorrufen – zvati napred
Vorsicht – predvid, pozornost
Vorsorgen – unapred brinjenje

während dessen – dok to
warten (auf) – čekati (na)
Welt – svet
Weltgeschichte – sveto-povest, povest sveta
Weltlichkeit – svetovnost
Weltmäßigkeit – svetomernost
weltlos – besvetovno
Weltraum – svemir, sveto-prostor
Weltzeit – vreme-sveta
wenn-so – ako-tada
Werkwelt – svet dêla
Werkzeug – pribor za rad, oruđe
Wesen – suština, bit
wesen – bitovati
Wesendes – ono bitujuće
Widerruf – opoziv
Widerschein – odsjaj
widersinnig – protivsmislen
Wo – Gde
Wobei – Pri-čemu
Wo-für – Za-šta
Woher – Otkuda
Wohin – Kamo, Kuda
Womit – Sa-čim

woraufhin – tamo-na-šta, tamo-
-na-čemu
Worin – U-čemu
Worum – Za-šta
Worum-willen – Radi-čega
Wovor – Pred-čim
Wo-zu – Da-šta, Za-šta, Čemu
Wozu – Čemu, Da-šta, Za-šta
Wurf – bacaj

Zeit – vreme
zeithaft – vremensko
Zeithaftigkeit – vremenskost
zeitig – vremeno
zeitigen (sich) – vremenovati (se/be)
Zeitigung – vremenovanje
zeitlich – vremenito
Zeitlichkeit – vremenitost
zeitlos – bezvremen
Zeitrechnung – računanje vremena
Zeug – pribor
Zeughaftigkeit – priborskost
Zeugnis – svedočanstvo
zugeeignet – prikladno
zugleich – istodobno
Zuhandenheit – priručnost
zuhören – saslušati
Zukunft – budućnost
zukünftig – buduće, dolazno,
buduće-dolazno
Zukünftigkeit – budućnosnost
zunächst und zumeist – najpre i
ponajčešće
zurückrufen – zvati natrag
zurufen – dozivati
zu-sein – da-jest

INDEKS IMENA

Zvezdice (*) pored broja stranice označavaju da se ime dotičnog autora nalazi u fusnoti.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

14 Хајдегер М.

ХАЈДЕГЕР, Мартин
Bitak i vreme / Martin Hajdeger ; s nemačkog preveo Miloš Todorović. - Beograd : Službeni glasnik, 2007 (Beograd : Glasnik). - 519 str. ; 21 cm. - (Filozofska biblioteka / [Službeni glasnik, Beograd])

Prevod dela: Sein und Zeit / Martin Heidegger. - Tiraž 1.000. - Rečnik važnijih termina: str. 509-515. Registar.

ISBN 978-86-7549-611-3

COBISS.SR-ID 143392268

ГЛАСНИК
ШТАМПАРИЈА

